HET
LEVEN VAN JEZUS,

VOOR

HET VOLK BEWERKT,

DOOR

Dr. D. Fr. STRAUSS.

UIT HET HOOGDUITSCH.

EERSTE DEEL.

AMSTERDAM,
De Firma R. C. MEIJER.
Kalverstraat, E 246.
1864.

HET LEVEN VAN JEZUS.

HET LEVEN VAN JEZUS,

VOOR HET VOLK BEWERKT,

DOOR

Dr. D. Fr. STRAUSS.

UIT HET HOOGDUITSCH.

EERSTE DEEL.

AMSTERDAM,
DE FIRMA R. C. MEIJER.
Kalverstraat, E 246.
1864.

DER NAGEDACHTENIS

VAN

MIJNEN GELIEFDEN BROEDER

WILHELM STRAUSS

GEWIJD.

Toen ik omstreeks het einde van het jaar 1862 was begonnen de laatste hand aan dit werk te leggen, bragt de levendige belangstelling, welke mijn eenige broeder, vroeger fabriekant te Keulen, toenmaals als rustig burger te Darmstadt levende, aan mijnen arbeid schonk, mij op het denkbeeld hem dit werk op te dragen, en naauw had ik dat voornemen opgevat, of aan mijne pen ontvloeide nevensgaande opdragt. Doch reeds weinige maanden later, den 21 Februarij 1863, bezweek hij met onverwachte snelheid onder zijn lijden, zonder dat hij nog iets had kunnen vernemen van mijn plan, wijl ik hem daarmede had willen verrassen. Zijn dood verandert in geenen deele mijne begeerte en den pligt, die op mij rust, om eenmaal ook in het openbaar uit te spreken, wat hij mij is geweest en welken invloed hij op mijn werk heeft uitgeoefend, en zoo moge dan deze opdragt, die den levende als een groet moest toeklinken, den afgestorvene als eene laatste hulde gewijd zijn.

Gelieftde Broeder!

Schoon reeds menig geschrift gedurende eene tijdsruimte van vele jaren met mijnen naam in het licht verscheen, is toch, met uitzondering van enkele open brieven, dit werk het eerste, dat ik aan iemand opdraag. Beschermheeren heb ik nooit gehad noch begeerd; mijne leermeesters haastten zich, zoodra de eerste vrucht mijner pen aanstoot verwekte, naar waarheid te getuigen, dat ik dat, wat dien aanstoot verwekt had, namelijk het beste wat ik wist, niet van hen had geleerd; en ik bespeurde, dat mijne vrienden en medebeoefenaren der wetenschap, alleen omdat zij heetten met mij bevriend te zijn, voorzoover zij ('tgeen ook voorkwam) hunne vriendschap niet liever aan de omstandigheden ten offer bragten, vooral in ons vaderland Würtemberg zooveel ongelegenheden hadden door te staan, zoozeer achteruitgezet en verdacht gemaakt werden, dat het eene

gewetenszaak was, hen door eene openlijke getuigenis onzer vriendschapsbetrekking niet nog meer aan moeite bloot te stellen.

Gij, lieve broeder, zijt onafhankelijk, behoeft u (dat is het voorregt van den handelsman) niet te bekommeren om de gunst of de ongenade van geestelijke en wereldlijke overheid, u kan het geen nadeel doen, als uw naam aan het hoofd van een geschrift van mij te lezen staat. Doch tevens hebt gij, behalve hetgeen gij voor uwen broeder waart, dien gij in zoo menige moeitevolle omstandigheid trouw ter zijde stondt, ook den schrijver steeds al die hulp alleen bewezen, die hij ooit van beschermheeren, leermeesters en vrienden zou hebben kunnen verwachten. Gij hebt mij opgebeurd en, wat meer zegt, gij hebt mij begrepen; gij hebt mijnen vaak bezweken moed weder aangewakkerd, doch ook mijnen

somtijds op vreemd gebied afdwalenden geest teruggevoerd tot het onderwerp, dat ik mij oorspronkelijk ter behandeling had gekozen; inzonderheid toen ik mij met de vervaardiging van dit werk onledig hield, heeft uw beeld mij steeds voor den geest gestaan en geene bladzijde daarvan is voltooid geworden, zonder dat de wensch om uwe goedkeuring weg te dragen, zoo te schrijven, als ik wist, dat gij dacht dat met de behoefte van onzen tijd strookte, mij ten spoorslag en leidster heeft verstrekt.

En hier valt de opdragt van dit werk tezamen met zijne op den titel uitgedrukte bestemming. Terwijl ik het den broeder wijd, stel ik mij dezen als een man uit het duitsche volk voor; en terwijl ik het voor het duitsche volk bestem, onderstel ik, dat daaronder vele mannen gevonden worden, die mijnen broeder gelijken. Ik bedoel vele, die, niet bevredigd door hunne dagelijksche

taak, ook verlangen de dingen des geestes te doorgronden, die na eenen werkzamen dag in ernstige lectuur hunne aangenaamste uitspanning vinden, die den slechts zeldzaam voorkomenden moed bezitten, om zonder schroom zich vrijmakende van den band der overgeleverde meening en der kerkelijke leer, zelfstandig na te denken over 's menschen heiligste aangelegenheden, en wat nog zeldzamer voorkomt, scherpzinnig genoeg zijn, om ook den staatkundigen vooruitgang, althans in Duitschland, niet eer als verzekerd te beschouwen, voor daarvoor zorg gedragen is, dat de geesten aan de heerschappij van godsdienstige vooroordeelen onttrokken worden en het volk in zuiver humanen zin wordt ontwikkeld.

Of eene wereldbeschouwing, die met terzijdestelling van alle bovennatuurlijke hulpmiddelen, den mensch

leert zijne kracht in zichzelven en de natuurlijke orde der dingen te zoeken, ook inderdaad voor het volk geschikt en voor het werkelijke leven bruikbaar zij, of zij in staat zij, den mensch niet alleen in voorspoed den regten weg te wijzen, maar hem ook, waar het ongeluk hem vervolgt, met opgerigten hoofde te doen voortgaan, dit na te gaan, gij hebt er, lieve broeder, vooral wat het laatste betreft, maar al te veel gelegenheid toe gehad. Gij hebt een langdurig ligchaamslijden manhaftig zonder op vreemde krukken te steunen gedragen, alleen kracht vindende in de overtuiging van 'tgeen gij als mensch en onderdeel dezer van Gods kracht doordrongen wereld zijt en kunt weten; onder omstandigheden, die den meest geloovige hadden kunnen kleingeloovig maken, hebt gij uwen moed, uwe zelfbeheersching niet verloren; zelfs in die oogenblikken, toen alle hoop op het behoud

van uw leven was uitgedoofd, zijt gij nooit voor de verzoeking bezweken u zelven door eene leening op de eeuwigheid te misleiden.

Moge na zoo harde beproeving de avond uws levens kalm en schoon wezen; moge dit boek een toegevend oordeel bij u vinden en deze opdragt u niet mishagen; moge onzen kinderen en eenmaal onzen kleinkinderen uit haar blijken, hoe innig eene geestelijke gemeenschap tusschen hunne vaderen heeft bestaan, in welk geloof zij, zoo al niet heilig, althans eerlijk geleefd hebben en, zoo al niet zalig, althans, wij hopen het, kalm gestorven zijn.

VOORREDE.

Toen ik thans negen en twintig jaar geleden de voorrede voor de eerste uitgaaf van mijn Leven van Jezus schreef, verklaarde ik uitdrukkelijk, dat het werk slechts voor theologen bestemd was, en het onderwerp nog niet voldoende voor niet-theologen was toegelicht, waarom het werk ook opzettelijk zoo was ingerigt, dat zij het in zijn geheel niet begrijpen konden. Ditmaal heb ik omgekeerd voor niet-theologen geschreven en er mij op toegelegd, voor geen beschaafd en denkend mensch uit hun midden ook slechts omtrent een enkel punt onverstaanbaar te blijven; of ook de theologen (ik bedoel de mannen van het vak) mij lezen willen of niet, is mij onverschillig.

Zóó zijn de tijden sedert verkeerd. Aan den eenen kant kan ook thans het groote publiek niet meer als toenmaals geacht worden, niet behoorlijk voorbereid te zijn, om zoodanige vraagstukken te beoordeelen. Zonder mijn toedoen, door mijne felste tegenstanders, juist die, welke mij verweten, dat ik mij althans van 't latijn had moeten bedienen, zijn, daar zij toch hunne verontwaardiging moesten lucht geven, deze vraagstukken het eerst onder het volk gebragt, daarop door anderen, die minder schroomvallig dan ik waren, in voor elk begrijpelijken vorm, niet altijd zoo als ik het wenschte, behandeld, totdat eindelijk de ontwaakte belangstelling van het duitsche volk voor het staatkundige leven de gelegenheid heeft opengesteld ook de godsdienstige belangen vrijer te

bespreken. Daardoor zijn vele gemoederen in hunne gehechtheid aan het oude geschokt en opgewekt geworden om zelfstandig over de onderwerpen des geloofs na te denken; terwijl tevens eene menigte kundigheden algemeen in omloop zijn gebragt, die tot het beoordeelen dezer onderwerpen gevorderd worden en op wier bestaan men bij de eerste verschijning van mijn werk nog niet rekenen kon. En eindelijk is het toch slechts een vooroordeel der mannen van het vak, dat alleen de theoloog, of liever nog de geleerde, geregtigd is daarover een zelfstandig oordeel te vellen. Veeleer is juist dat, waarop het per slot van rekening aankomt, zoo eenvoudig, dat elk, die hoofd en hart op de regte plaats draagt, gerust mag aannemen, dat wat hij, na rijp nadenken en na van de elk ten dienste staande hulpmiddelen gebruik gemaakt te hebben, nog niet begrijpen kan, ook met de hoofdzaak weinig te maken heeft.

Aan den anderen kant is het sedert gebleken, dat men juist het minst van de theologen een onbevangen oordeel in deze zaak verwachten mag. Immers zij zijn regter en partij tevens. Tegelijk met de tot hiertoe geldende opvatting der onderwerpen des christelijken geloofs, vooral hunnen grondslag, de evangelische geschiedenis, zien zij hunne eigene beteekenis als geestelijken stand in gevaar gebragt. Of zij zich daarin bedriegen of niet, doet minder ter zake; zij gelooven het nu eenmaal. Elke stand nu beschouwt het als zijn eersten pligt voor zijn regt van bestaan te strijden. Altijd zullen er slechts weinigen onder zijne leden gevonden worden, die in eene verandering ook op het gevaar af toestemmen, dat daardoor het bestaan van den stand, waartoe zij behooren, geheel of ten deele zou kunnen bedreigd worden. En zooveel is althans zeker, dat, als het Christendom ophoudt een wonder te zijn, ook de geestelijken niet meer de wondermenschen kunnen blijven, waarvoor zij zich tot hiertoe zoo gaarne wilden uitgeven. Zij zullen niet meer den zegen uitdeelen, maar enkel als leeraars kunnen optreden, en 't is bekend dat het laatste een even moeijelijk en ondankbaar, als het eerste een gemakkelijk en dankbaar werk is.

Zoo wij derhalve in het godsdienstige willen vooruitgaan, moeten die theologen, die zich boven de vooroordeelen en de belangen van hun gild verheffen, zonder zich om de meerderheid hunner medeleden te bekommeren, den denkenden in de gemeente de hand reiken. Wij moeten ons tot het volk rigten, daar de groote meerderheid der theologen toch niet naar ons luisteren wil, evenals de apostel Paulus zich tot de heidenen wendde, daar de Joden zijn evangelie weigerden te ontvangen. Als eerst maar de besten uit het volk zoover zijn gekomen, dat zij weigeren aan te nemen, wat hun thans de geestelijken grootendeels nog voorzetten, dan zullen deze wel tot andere inzigten komen. Maar er moet eene zekere pressie op hen uitgeoefend worden, gelijk de juristen van het oude slag de pressie der publieke opinie moesten ondervinden, om hen te bewegen tot de instelling der jury en andere hervormingen in hun vak te besluiten. Ik weet het, zekere heeren zullen hier van verloopen theologen spreken, die nu den geestelijken demagoog willen spelen. Dat zij zoo; Mirabeau is ook een verloopen adellijke geweest, die het volk de hand heeft gereikt, en die handreiking is, voorwaar, niet zonder gevolgen gebleven. Ben ik mij al niet bewust de gaven van een Mirabeau te bezitten, met des te meer vrijmoedigheid kan ik daarentegen op mijn verleden en de daad terugzien, die mij de veroordeeling mijner voormalige medebroeders heeft berokkend.

Deze bedoeling om een werk voor het volk te schrijven was eene der redenen, die mij bewoog om in plaats van eene nieuwe uitgaaf mijner kritiesche bewerking van het leven van Jezus een geheel nieuw werk het licht te doen zien, waarin van het oude behalve de gronddenkbeelden niets werd teruggevonden. Doch ook eene andere omstandigheid spoorde mij daartoe aan. Sedert lang koesterde ik den wensch, als eene nieuwe uitgaaf van het genoemde werk noodig werd, daarin alles op te nemen, wat, sedert het voor de eerste maal het licht zag, op dit gebied was geleverd, zijn standpunt evenzeer tegen latere bestrijders te verdedigen, als de resultaten, waartoe ik daarin gekomen was, te verrijken en te verbeteren

door de vruchten van het theologiesch onderzoek, zoo wel van anderen als van mij zelven. Doch daardoor zou, naar mij spoedig bleek, het vroegere werk, dat zijne beteekenis juist daaraan ontleent, dat het den weg tot dit onderzoek heeft gebaand, zijn eigenaardig karakter, ja in één woord zijne waarde hebben verloren, en dat zou te bejammeren geweest zijn. Want het is niet slechts het geschiedkundige gedenkteeken van een keerpunt in de ontwikkeling der nieuwere theologie, maar zal ook door het plan, waarnaar het aangelegd is, nog lang een bruikbaar leerboek voor studerenden kunnen zijn. Daarom blijve het oude Leven van Jezus zijne tegenwoordige gestalte behouden, en zoo ooit eene nieuwe oplaag van het uitverkochte werk noodig werd, dan worde deze (dit is mijne laatste begeerte) geheel gelijk aan de eerste, alleen met die enkele verbeteringen, die aan de vierde oplaag zijn toegevoegd, uitgegeven.

Eene beoordeeling der resultaten van het latere wetenschappelijke onderzoek moest dan juist, zoo goed zulks mogelijk was, in het populaire werk worden opgenomen. En dat was mogelijk, als ik er van afzag in geleerde bijzonderheden af te dalen. Dat was wel een verlies, doch daar stond het voordeel tegenover, dat zoodoende elke geleerde reservatie was afgesneden. Als zoodanig toch beschouw ik het, wanneer vrijzinnige godgeleerden, gelijk in hunne wetenschappelijke werken zoo vaak geschiedt, verzekeren dat hun onderzoek alleen de geschiedenis ten doel heeft. Hoe diepen eerbied ik ook voor het woord der geleerde heeren moge koesteren, houd ik toch wat zij verzekeren voor iets onmogelijks, en zou het als in het geheel niet prijzenswaardig beschouwen, al ware het ook mogelijk. Als iemand over de vorsten van Nineve of de egyptiesche Farao's schrijft, dan kan zijn werk zeker eene louter historiesche strekking hebben; het Christendom daarentegen is eene zoo levenskrachtige magt en de vraag op wat wijze het is ontstaan, is zoo rijk aan consequenties voor onzen tijd, dat iemand stompzinnig zou moeten heeten, die bij hare beantwoording alleen het gewigt, dat zij voor de geschiedenis kan hebben, in het oog zou houden.

Dit echter is waar: wien het stuit dat de kerk en de godgeleerdheid van onze dagen het Christendom voortdurend als eene bovennatuurlijke openbaring, zijnen stichter als den godmensch, diens leven als eene aaneenschakeling van wonderen voorstellen, vindt het zekerste middel om zich van dit knellende juk te ontslaan, daarin, dat hij de geschiedenis raadpleegt. Want, daar hij van de overtuiging doordrongen is, dat alles, wat geschied is, op natuurlijke wijze is geschied, dat ook de meest uitstekende mensch toch altijd slechts mensch is geweest, dat dientengevolge alles, wat thans in de wordingsgeschiedenis van het Christendom met den verblindenden straalkrans van het wonderbare is omgeven, in werkelijkheid slechts op natuurlijke wijze kan geschied zijn, moet hij hopen, dat hoe meer hij de ware toedragt der zaak op het spoor komt, hem ook te meer hare natuurlijkheid blijken zal; hij gevoelt zich in één woord door zijne rigting zelve tot een vlijtig historiesch onderzoek, maar tevens tot de toepassing eener gestrenge historiesche kritiek gedrongen. Inzoover ben ik het met genoemde geleerden eens, en zij, als zij zich rekenschap afvragen van de reden, die hen tot hun onderzoek drijft, deelen ongetwijfeld mijn gevoelen: wij bedoelen niet over een bepaald tijdperk der geschiedenis licht te verspreiden, maar veeleer den menschelijken geest behulpzaam te wezen om zich van een drukkend geloofsjuk te bevrijden, en met hen beschouw ik, tegelijk met wijsgeerige opheldering der begrippen, beoefening der geschiedenis als het beste middel daartoe.

Met het voorbehoud, dat alleen geschiedvorsching het doel is, verbindt men ook gaarne dezen voorzigtigheidsmaatregel, dat men het onderzoek niet tot zijn eigenlijk einddoel voortzet, in het duistere woud der wetenschap niet zoodanig eene opening maakt, dat men daardoor een vrijen blik in het ruime verschiet verkrijgt. Men vraagt niet, wat Jezus werkelijk kan gesproken of verrigt hebben, maar enkel, wat de berigtgevers hem laten spreken en verrigten; niet, welke waarde een evangeliesch verhaal op zich zelf beschouwd bezit, maar wat de verhaler op zijn standpunt en met zijne bijzondere inzigten daarmede gemeend en gewild heeft. Zoo springt men

met de Evangelisten om en laat den Heer buiten spel, evenals men in een constitutioneelen staat de regering bestrijdt, maar het gekroonde hoofd onaangeroerd laat. Ook dit is een goede kunstgreep om zich de fanatieke massa van het lijf te houden, en tevens is het zeer juist, dat men zich zoo naauwkeurig mogelijk met zoo belangrijke voorbereidende kwestiën onledig houdt; maar genoeg is daardoor nog niet verrigt. Wat wij eigenlijk weten willen is dit, of de evangeliesche geschiedenis in haar geheel en hare bijzondere deelen waar is of niet, en de voorbereidende kwestiën kunnen slechts inzoover van meer algemeen belang zijn, naarmate zij meer of minder met deze hoofdvraag in verband staan. In dit opzigt is de kritiek der Evangeliën in de laatste twintig jaar ontegenzeggelijk wel wat ver van haar doel afgedwaald. De nieuwe hypothesen, vooral omtrent de drie eerste Evangeliën, hunne bronnen, strekking, zamenstelling en onderlinge betrekking, volgen elkander op en worden met een vuur zoowel verdedigd als bestreden, alsof dit het eenige doel van den strijd ware, en deze dreigt van zoo langen duur te zullen worden, dat men moet vreezen nooit omtrent de hoofdvraag tot klaarheid te zullen komen, als hare behandeling werkelijk verschoven wordt totdat die strijd is volstreden.

Zoo slim is het echter gelukkig bij lange niet met de zaak gesteld. Ongetwijfeld moet men het vraagstuk omtrent Johannes en zijne verhouding tegenover de andere Evangelisten voor zich zelf hebben opgelost, voor men over deze dingen een woord mag meêpraten; doch wij kunnen daarentegen gerust een oordeel vellen over vele der belangrijkste punten der evangeliesche geschiedenis, al zijn wij nog op verre na niet zeker, of Mattheüs in het hebreeuwsch of grieksch, eene verzameling van reden of een Evangelie geschreven heeft, of Lukas Marcus en Mattheüs, dan of Marcus Mattheüs en Lukas voor zich heeft gehad. Dit vooral kan onafhankelijk van deze en gelijksoortige kwestiën uitgemaakt worden, hoe wij ons de evangeliesche geschiedenis *niet* moeten voorstellen. En dit negatieve is, bij het niet bloot historiesche, niet achterwaarts, maar vooruit gelegene doel, waarnaar wij streven,

juist eene — om niet te zeggen de — hoofdzaak. Het bestaat daarin, dat in het werk en de persoon van Jezus niets bovennatuurlijks is voorgekomen, niets van dien aard, dat zulks nu met het looden gewigt van een onverbiddelijk, blind geloof eischend gezag de menschheid zou moeten nederdrukken. Omtrent dit negatieve kunnen wij, ik herhaal het, lang voor al die eindelooze kritiesche vragen zijn opgelost, tot klaarheid komen, want met weinig moeite kunnen wij het onzen Evangeliën aanzien, dat evenmin alle als een enkel van hen die mate van historiesche geloofwaardigheid bezit, waardoor wij ons gedwongen zouden gevoelen ons verstand tegenover het wonder tot zwijgen te brengen.

Aan dit negatieve staat als het positieve over de vraag, hoe wij ons de persoon, het streven en de lotgevallen van Jezus aan den eenen, het ontstaan van het ongeschiedkundige in de evangeliesche berigten aangaande hem aan den anderen kant moeten voorstellen Om deze vragen ten volle voldoende te kunnen beantwoorden, zouden wij trouwens moeten weten, welke trekken elk Evangelist aan zijn Christusbeeld heeft toegevoegd en waaraan hij die ontleend heeft, en dat zal wel met volkomene zekerheid niet kunnen uitgemaakt worden, vóór de uitwendige, evenzeer als de inwendige omstandigheden, aan wier invloed zij als schrijvers waren onderworpen, hun doel en hunne middelen naauwkeurig zijn opgespoord. Zoover zijn wij zeer zeker nog op lange na niet gevorderd; doch niettemin is het eene geoorloofde en wenschelijke zaak, dat men nu en dan rekening houde en vrage, wat bij den tegenwoordigen stand van het onderzoek op de rekening der goede posten kan geschreven worden, wat met onbetwistbare zekerheid gebleken is zonder waarde te zijn, wat nog slechts een onzeker vermoeden is. Alle in de zaak betrokkene personen worden daardoor er aan herinnerd wat het eigenlijke doel van de kwestie is, en zoodanig eene herinnering, zoodanig een terugkeeren van den cirkelomtrek naar het middenpunt is der wetenschap steeds heilzaam geweest.

Wat mij betreft, ik blijf slechts op het van den aanvang door mij ingenomene standpunt staan, wanneer ik de tot dusver

verkregene resultaten van het onderzoek der Evangeliën zoek vruchtbaar te maken voor de beantwoording van het vraagstuk betreffende de evangeliesche geschiedenis. Met dit doel voor oogen heb ik van allen, die, sedert mijn Leven van Jezus het eerst in het licht verscheen, de evangeliesche kritiek beoefend hebben, zoeken te leeren, en niemand zal mij de zonde van het Pilatismus literarius (zooals de Zwitsers Gottscheds eigenzinnig staan blijven bij het eens door hem geschrevene noemden) kunnen te laste leggen. Het meest heb ik zeker van Baur en de mannen, die in zijnen geest verder nagevorscht hebben, geleerd; zoo ik al niet kon instemmen met al hunne beweringen, ik deed het des te meer met den geest en de wijze, waarop zij hun onderzoek instelden; terwijl ik omgekeerd bij de tegenovergestelde partij wel somtijds een enkel resultaat bruikbaar, maar de rigting in het algemeen, wat haar doel en middelen betreft, als altijd verwerpelijk vond. De eerstbedoelde kritici zullen het hoop ik niet als geringschatting van hunnen arbeid beschouwen, als ik in een werk, dat met eene zoodanige bedoeling als het onderhavige geschreven is, menig door hen besproken vraagstuk onopgemerkt voorbijga; hoe de laatstbedoelde theologen mijn boek zullen opnemen, weet ik van te voren, en ben op alles, van het hoogmoedige stilzwijgen en minachtende woorden tot op de aanklagt van heiligschennis, voorbereid. En daar ik mijn boek voor het duitsche volk bestem, kan ik mij ook reeds de protesten denken, die in den naam van dit volk door de zoodanigen, die het daartoe ongetwijfeld niet zal opgeroepen hebben, daartegen zullen ingeleverd worden.

Het duitsche volk denk ik mij als het volk der hervorming en beschouw deze niet als een voltooid werk, maar als een werk, dat voortgezet moet worden. De toestand der hedendaagsche beschaving spoort juist thans even onloochenbaar tot zoodanig eene voortzetting der hervorming aan, als de beschavingstoestand voor vierdehalf honderd jaar tot den aanvang van dit werk opwekte. Ook wij beleven eene krisis, die daarom zoo pijnlijk is, omdat wij evenals het toenmaals levende geslacht ons evenmin met een deel van het bestaande Chris-

tendom verdragen, als een ander gedeelte daarvan missen kunnen. Daarbij had het tijdvak der hervorming dit op onzen tijd voor, dat het deel, waarmede het zich niet kon vereenigen, alleen op de leer en de gebruiken der kerk betrekking had, terwijl het in de leer des bijbels en eene naar diens voorschriften vereenvoudigde kerkelijke inrigting nog altijd zijne bevrediging vond. Hierdoor werd de scheiding betrekkelijk gemakkelijk gemaakt, en daar het volk den bijbel ongeschonden als eene verzameling van goddelijke openbaringen en heilswaarheden behield, was de krisis, hoe heftig ook, toch zonder gevaar. Nu daarentegen wordt ook dat, wat den Protestanten toenmaals nog overgebleven was, de bijbel met zijne geschiedenis en leer, door den twijfel aangerand; eene splitsing moet gemaakt worden tusschen hetgeen daarin voor alle tijden waar en verbindend is en dat, wat slechts onder den indruk van voorbijgaande tijdsomstandigheden en voorstellingen geboren, voor ons onbruikbaar, ja onaannemelijk geworden is. En ook dat voor ons nog geldende en verbindende gedeelte wordt niet meer als zoodanig beschouwd, wijl het als goddelijke openbaring door gezanten, wier gezag op wonderbare wijze gestaafd is, werd verkondigd, maar wijl het door de rede en de ervaring als op zich zelf waar, als gegrondvest op de wetten van het menschelijk weten en denken wordt erkend.

Als onontbeerlijk, doch ook onvergankelijk, beschouwen wij al die bestanddeelen van het Christendom, waardoor het de menschheid aan den eenen kant boven de zinnelijke godsdienst der Grieken, aan den anderen kant boven de wettiesche dienst der Joden heeft verheven, derhalve wat het eerste aangaat het geloof, dat eene geestelijke en zedelijke magt de wereld beheerscht, wat het laatste betreft de overtuiging, dat de vereering dezer magt, die haar door ons moet worden toegebragt, als zij zelve eene geestelijke en zedelijke, eene dienst des harten en der gezindheid zijn kan. Overigens kan van deze laatste overtuiging eigenlijk niet gezegd worden, dat zij ons als een deel van het bestaande Christendom overblijft; want volkomen zuiver is zij nog in het geheel niet ontwikkeld geworden. Zelfs de protestantsche Christenheid houdt

nog vast aan eene menigte instellingen, die niet veel beter zijn dan de joodsche ceremoniën en toch als ter zaligheid onontbeerlijk worden beschouwd. En vorscht men na, wat de oorzaak is, dat zoodanige vreemdsoortige bestanddeelen in de godsdienst van Jezus konden doordringen en blijven bestaan, dan vindt men, dat deze niets anders is als hetgeen tegenwoordig met regt zoo velen van het geheele oude godsdienststelsel afkeerig maakt, namelijk het wondergeloof. Zoolang het Christendom als iets, dat der menschheid van buiten is geworden, Christus als een uit den hemel nedergedaald wezen, zijne kerk als eene inrigting om de menschheid door zijn bloed van zonde te reinigen beschouwd wordt, is de godsdienst des geestes zelve ongeestelijk, wordt het Christendom in joodschen zin begrepen. Eerst dan, als men erkent, dat de menschheid in het Christendom alleen tot inniger zelfbewustzijn is gekomen dan vroeger het geval was, dat Jezus slechts de mensch is geweest, in wien dit inniger zelfbewustzijn het eerst als eene zijn geheele leven en wezen besturende magt is ontwaakt, dat reiniging van zonde enkel door het omhelzen dezer gezindheid, door hare opneming als het ware in eigen vleesch en bloed te verkrijgen is, eerst dan wordt het Christendom waarlijk in christelijken zin opgevat.

De overtuiging, dat dit alleen het ware en blijvende in het Christendom, al het andere enkel vergankelijke en reeds half vergane vorm is, leeft in onze dagen als instinctmatig in de gemoederen. Men bemerkt dat de eenvoudigste menschen uit de laagste volksklasse vaak daarvan even krachtig doordrongen zijn, als inderdaad velen uit de hoogste maatschappelijke standen haar, als zoo veel anders, dat goed en schoon is, vreemd blijven. Doch doordat in onze heilige schriften beide bestanddeelen des Christendoms zoo naauw verbonden zijn, verkeeren ook vele gemoederen in gevaar met den bolster tegelijk de kern te verliezen, of althans prijs gegeven te zijn aan een uitputtend strijden en worstelen, een gevaarlijk weifelen tusschen ligtzinnig ongeloof en krampachtig geloof, tusschen vrijgeesterij en dweeperij. Hun, die in dezen radeloozen toestand verkeeren, ter hulp te komen is de pligt van elk,

die zich daartoe in staat gevoelt. Doch dit kan op geene andere wijze geschieden, dan doordat de grenslijn wordt aangewezen, die het blijvende in het Christendom van het vergankelijke, de echte heilswaarheden van de voorbijgaande tijdsvoorstellingen scheidt. Die lijn loopt nu trouwens dwars door de heilige schrift, dat wil zeggen verscheurt het hart van menig eerlijk Christen, vooral onder de Protestanten. Zoodanige verbrijzeling des harten werd evenwel vroeger als eene der christelijke boetedoeningen beschouwd, en voor ditmaal komt het op niets meer dan op een weinig hoofdbrekens, op het innemen van eene dosis verstand aan. Wie slechts eenmaal een flaauw denkbeeld er van verkregen heeft, dat de menschheid en alles wat tot haar behoort, ook de godsdienst niet uitgezonderd, zich geschiedkundig ontwikkelt, dien moet het ook duidelijk worden, dat geen punt binnen de grenzen dier ontwikkeling gelegen als het hoogste standpunt kan beschouwd worden, dat de reeks der voorstellingen van godsdienstige oorkonden, die voor meer dan vijftien eeuwen onder uiterst ongunstige omstandigheden ontstaan zijn, niet meer zoo maar de onze kan zijn, doch dat, zal zij voor ons nog eenige waarde behouden, eerst eene scheiding tusschen het wezenlijke en niet-wezenlijke moet gemaakt worden.

Het is de taak, die allereerst op het Protestantisme berust, deze scheiding te maken, en voorzoover op het duitsche volk de pligt rust om het Protestantisme verder te ontwikkelen, is het ook de taak van het duitsche volk. Hoogstens als voorbereidende werkzaamheid daartoe kan men het thans hier en daar in Duitschland zich openbarende streven beschouwen, om eene meer vrije inrigting van het kerkbestuur te verkrijgen. In zoo ver mag men zich daarover verheugen; doch de meening, alsof daarmede alles verrigt, ja of daardoor de hoofdzaak zelve reeds verkregen ware, zou een verderfelijk dwaalbegrip zijn, en hetgeen men van die zijde wel beweert, dat niet het dogma, maar het kerkelijke leven, niet meer de tegenstelling tusschen rationalisme en supranaturalisme, maar die tusschen de kerk der gemeente en de kerk der geestelijkheid het ware onderwerp der discussie uitmaakt, is een oppervlakkig, ja een

dubbelzinnig gepraat. Want de kerkinrigting is toch altijd nog slechts de vorm, die den inhoud des Christendoms in zich besluit; reeds om te beoordeelen welke vorm de geschiktste is, moet men weten, wat men aan het Christendom heeft, iets natuurlijks of bovennatuurlijks; en deze vraag kan men te minder onbeantwoord laten, wijl eene bovennatuurlijke godsdienst met geheimenissen en genademiddelen ook natuurlijk een stand van boven de gemeente verhevene priesters medebrengt. Wie de magt der priesterheerschappij wil breken, moet beginnen met het wonder uit de godsdienst te verwijderen.

Terwijl ik het duitsche volk oproep om dezen geestelijken arbeid te ondernemen, wil ik het niet van de staatkundige taak, die het te vervullen heeft, vervreemden, maar onderrigt het slechts, hoe het den zekeren grondslag kan leggen om deze te voltooijen. Even zeker als de hervorming, eene vrucht der meest karakteristieke eigenaardigheid van het duitsche volk, het voor alle eeuwen met haar stempel heeft geteekend, even zeker kan dit volk in niets waarachtig slagen, wat niet met haar verbonden, niet uit den bodem van innerlijke geestes- en gemoedsbeschaving is voortgesproten. Wij Duitschers kunnen staatkundig slechts in die mate vrij worden, als wij ons geestelijk, godsdienstig en zedelijk vrij gemaakt hebben. En wat anders is het in den regel wanneer het volk naar eenheid streeft, dat de tweespalt tusschen Noord en Zuid, inzichzelf hardnekkig genoeg, ten volle verderfelijk doet worden, wat anders, als het verschil in geloofsbelijdenis, als de treurige omstandigheid, dat het zich zoo schoon ontwikkelende hervormingswerk geweldig gestuit en de hervorming aan de helft van Duitschlands bevolking is onthouden, of liever, toen zij reeds overal vasten voet had verkregen, op misdadige wijze weder ontroofd geworden is? En nu moesten toch beide partijen reeds lang hebben ingezien, dat zooals thans de zaken gesteld zijn, het geen van beide gelukken zal de tegenpartij voor haar gevoelen te winnen, maar dat, zal ooit eene hereeniging tot stand komen, men elkander slechts op een derde, boven de partijen verheven standpunt

kan ontmoeten. Tot dit hoogere, vereenigende standpunt kan het duitsche volk echter slechts daardoor worden gebragt, dat men het het wezen der godsdienst leert kennen en het helpt zich los te maken van de uitwendige bijzaken, waarin ook het confessioneele onderscheid wortelt. Daartoe waren van katholijke zijde het Duitschkatholicisme, van protestantsche zijde het genootschap der lichtvrienden, die reeds beginnen tot vrije gemeenten zamen te smelten, uitstekende praktiesche pogingen; daartoe zal hoop ik dit werk van de zijde der wetenschap het zijne bijdragen.

In dit opzigt reikt het aan het fransche geschrift van Renan over den Rijn de hand. Men moge in dit zoo snel beroemd gewordene werk afkeuren zoo veel men wil: een boek, dat naauw in het licht verschenen, reeds door ik weet niet hoeveel bisschoppen en door het hoofd der roomsche kerk zelf veroordeeld is, moet ontegenzeggelijk een werk zijn, dat verdiensten bezit. Het heeft zijne gebreken, maar slechts eene hoofdfout, en ik geef de hoop niet op, dat de geestvolle schrijver nog tot inzigt daarvan komen en daarnaar zijn werk verbeteren zal. Wat ons in zijn werk buitendien nog gebrekkig mag toeschijnen, zijn ten deele eigenschappen, die het boek in het land, waar het het licht zag, als deugden worden toegerekend en zijnen indruk verhoogen, gelijk omgekeerd veel, waardoor de schrijver van het onderhavige werk zich de goedkeuring zijner landgenooten hoopt te verwerven, aan gene zijde des Rijns zal mishagen of althans verveling wekken. Ik heb het Leven van Jezus van Renan, dat uitkwam toen het mijne bijna voltooid was, als een teeken der zich allerwege openbarende behoefte met blijdschap begroet en bij nadere kennismaking er alle hulde aan toegebragt. Van den door mij betreden weg kon het mij niet afbrengen; doch ten volle in dien zin een boek voor Duitschers te hebben geschreven, als waarin hij er een voor het fransche volk heeft geschreven, is al wat ik begeer.

De Schrijver.

Heilbronn, Januarij 1864.

INLEIDING.

I.

IDEE VAN EEN LEVEN VAN JEZUS.

Schoon de uitdrukking: Leven van Jezus en geschriften, welke dit of een gelijkluidend opschrift dragen, reeds in vroeger dagen voorkomen, is evenwel het denkbeeld, dat wij thans met die uitdrukking verbinden, geheel en al een vrucht van nieuweren tijd.

De kerk, de protestantsche zoowel als de katholieke, kende slechts de beide leerstukken aangaande Christus' persoon en werk. Door het eerste werd verklaard, wie Christus is en geweest was, opdat hij in staat ware te volbrengen wat tot verlossing der gevallene menschheid werd gevorderd, namelijk de Zoon Gods, in het vleesch gekomen; het tweede toonde aan wat hij als Godmensch voor ons gedaan heeft en nog doet. Wel maakte zijn werk, inzoover het tot het verledene en zijne omwandeling op aarde behoorde, een deel van zijn leven uit, of, wil men dit liever, was zijn geheele aardsche leven een godmenschelijk verlossingswerk geweest, maar juist door die opvatting en voorstelling werd zijn leven van een geheel ander standpunt beschouwd, dan waarop men zich gewoonlijk plaatst, wanneer men de levensgeschiedenis van eenig mensch wil beschrijven. Die opvatting bleef echter de eenig geldende, zoolang de kerkleer een onbestreden gezag behield; de geschriften over het leven des Verlossers waren slechts de verschillende evangeliesche verhalen tot een geheel tezamenge-

smolten, of omschrijvingen daarvan onder den invloed van het kerkelijk dogma ontstaan, niet wat wij ons thans voorstellen, wanneer wij van een Leven of een Geschiedenis van Jezus spreken.

Wij zijn gewoon den held eener levensbeschrijving allereerst als mensch, in den waren en vollen zin des woords, te beschouwen. Eene persoonlijkheid, die ten deele mensch, ten deele hooger wezen, een godenzoon of Zoon Gods is, die wel van eene aardsche moeder geboren, maar niet door een aardschen vader verwekt zou heeten, behoort op het gebied der fabelleer en der poëzij te huis, doch nooit zullen wij er in ernst aan denken haar tot het onderwerp eener levensbeschrijving te maken. Als mensch in den ruimsten zin, stellen wij ons den held eener levensbeschrijving verder voor, als een zinnelijk-geestelijk wezen, dat zelfstandigheid bezit, dat wel uit vrije beweging zijne zinnelijke driften aan de heerschappij zijner rede en zijne zelfzuchtige bedoelingen aan de algemeene zedewet kan onderwerpen, maar waarin die heerschappij van rede en zedewet niet reeds van den aanvang bestaat, door de vereeniging eener goddelijke persoonlijkheid met zijne menschelijke. Vandaar dat wij weifelen en falen, strijd tusschen zinnelijkheid en verstand, tusschen zelfzuchtige bedoelingen en die, welke het heil van het algemeen beoogen, als een wezenlijk bestanddeel van elk menschenleven beschouwen en, al erkennen wij dat die strijd bij verschillende menschen meer of minder heftig kan zijn en trapsgewijze van den wildsten storm tot eene bijna onmerkbare storing der reinheid van het gemoedsleven afdaalt, toch, waar hij geheel wordt buitengesloten, zooals zulks door het kerkelijk leerstuk aangaande Jezus zondeloosheid geschiedt, tegelijk aan alle waarachtige menschelijkheid de doodsteek toegebragt achten.

Op elk individu, zelfs het meest begaafde, dat wij als zoodanig toch wel als kind der menschheid beschouwen en welks levenskiem wij in de diepste diepten der menschelijke natuur zoeken moeten, oefent verder de engere kring, te midden van welken het geboren wordt, altijd een beslissenden invloed uit, het is een kind van zijn gezin, zijn volk en zijn tijd. Zijn geest, hoe zelfwerkzaam wij ons dien ook denken mogen, wordt ontwikkeld door de beschavings-middelen, welke zij hem aanbieden en ziet zich door den kring, waarbinnen zich hunne beschaving beweegt, grenzen gesteld. Zijn streven wordt bepaald door de omstandigheden, waardoor het zich omgeven ziet,

en wordt niet alleen door deze in menig opzigt tegengewerkt, maar ondergaat ook zelf door rijper ervaring velerlei wijziging en ontwikkeling. Daarentegen bezit Christus volgens de kerkelijke voorstelling, als de door den Heiligen Geest verwekte Zoon Gods of het vleesch geworden goddelijk scheppingswoord, niet slechts eene zoo absolute, oorspronkelijke begaafdheid, dat hij zich geheel boven den geest van zijn geslacht en zijn volk verheft en van geen menschelijken leermeester iets behoeft te leeren, maar brengt hij ook zijne plannen, of liever het ééne groote plan, tot welks volvoering hij in de wereld gezonden is, geheel gereed van den hemel mede, blijft daaraan getrouw, daar de werkelijkheid er geen wijzigenden invloed op uitoefenen kan, als zijnde deze reeds van eeuwigheid berekend, en voert het uit, zonder dat er iets aan ontbreekt, daar hij ook in de keuze zijner middelen door de natuurwetten niet beperkt wordt.

Deze beperking door de natuurwetten is nu juist voor ons eene onmisbare voorwaarde, zal er van eene levensgeschiedenis sprake kunnen zijn. Haar held beschouwen wij altijd als een eindig wezen, aan wiens kracht door krachten buiten hem grenzen worden gesteld, wiens werken door de wetten, waardoor de natuur werkt, wordt bepaald. De geschiedenis vraagt alleen naar dit wederkeerig verband tusschen eindige krachten bestaande; haar grondwet is de wet der oorzakelijkheid, krachtens welke voor ieder verschijnsel eene oorzaak, binnen den zamenhang der natuurlijke krachten gelegen, verondersteld en gezocht wordt; het ingrijpen eener in dit verband niet gelegene, bovennatuurlijke oorzaak, zou den zamenhang der geschiedenis verbreken en alle geschiedenis onmogelijk maken.

In al deze opzigten is de kerkelijke voorstelling van Christus, met hetgeen men geschiedenis noemt in het algemeen en met de levensbeschrijving in het bijzonder in strijd. Wil men den kerkelijken Christus uit biografiesch oogpunt beschouwen, zijn leven in den vorm eener levensbeschrijving schetsen, het onvermijdelijk gevolg zal zijn, dat vorm en inhoud niet bij elkander passen zullen. De kerkelijke Christus is geen onderwerp voor een biografie, en deze is de vorm niet, waarin het werk van den kerkelijken Christus moet voorgesteld worden. De uitdrukking: Leven van Jezus, is niet slechts modern, maar wederspreekt zich zelve. De beide termen daarvan, de kerkelijke voorstelling van Christus en het geschiedkundig-biografiesch pragmatisme, waren elk voor zich reeds lang ontwikkeld; slechts de toepassing van het laatste op de eerste is een werk

van lateren tijd, van de 18e eeuw, een werk evenwel, waarin zich de inwendige tweespalt, die met zoodanig overgangstijdperk onafscheidelijk is verbonden, duidelijk openbaart. Men wenschte den kerkelijken Christus te behouden, maar men kan zich niet meer met hem vereenzelvigen, dan wanneer men hem in den vorm van een waarachtig menschenleven voorstelt, en zoo ontstaat er tusschen de beide uitersten, die de kerk in het leerstuk aangaande Christus' persoon gewelddadig had vereenigd, het goddelijke en het menschelijke, bij de poging om zijn leven geschiedkundig te schetsen, een ontbindings-proces, als van onderwerp en behandeling, van vorm en inhoud.

In zoover is het denkbeeld van een Leven van Jezus, een denkbeeld vol beteekenis. Het sluit den geheelen ontwikkelingsgang der nieuwere theologie als in de kiem in zich. En ook het negatieve gevolg dezer ontwikkeling is in het tegenstrijdige der beide termen reeds vooruit aangekondigd. Het denkbeeld van een Leven van Jezus is de valstrik, die der godgeleerdheid van onzen tijd gespannen was en haar ten val moest brengen. Zoodra men ernstig over eene levensbeschrijving van Christus begon te denken, was het gedaan met den kerkelijken Christus; wilde men daarentegen dezen ongeschonden laten, dan kon er aan eene beschrijving van zijn leven niet meer gedacht worden. Dit was echter reeds niet meer mogelijk. Werd het bij de ouden als den mensch betamende geacht, aan niets menschelijks vreemd te blijven, de leus van den nieuweren tijd was, alles als vreemd af te wijzen, wat niet menschelijk en natuurlijk kon heeten. Zou Christus voor onzen tijd zijne beteekenis niet verliezen, dan moest hij iemand geweest zijn, van wien de geschiedenis eene voorstelling kon geven; men moest derhalve eene poging doen, zijn leven op gelijke wijze en volgens hetzelfde pragmatisme, als waaraan dat van andere beroemde menschen onderworpen wordt, te beschrijven.

Men vermoedde in den aanvang niet, welk gevaar bij zoodanige geschiedkundige behandeling het onderwerp daarvan, de kerkelijke Christus, liep. Men dacht, met enkele concessies in bijzaken, door welke de hoofdzaak ongedeerd bleef, te kunnen volstaan. Men troostte zich verder daarmede dat, al moest men in het ergste geval den Christus der orthodoxe kerkleer ook laten varen, de Christus van het Nieuwe Testament toch behouden bleef. Want men vleide zich een oogenblik met het denkbeeld, dat als de Christus van het Nieuwe Testament

slechts regt werd begrepen, niets meer natuurlijk en menschelijk dan hij kon zijn. Als dit echter eens niet het geval ware en de voorstelling, ons daar van hem gegeven, met die der kerkleer, zij het dan ook niet in allen deele, toch in het bovenmenschelijke van zijn persoon en werk overeenstemde?

Het Nieuwe Testament is de bron, de eenige bron, die ons de bijzonderheden van Jezus leven kennen leert. Geeft dit ons nu van hem eene voorstelling, die met de wetten der geschiedenis in strijd is, en moeten wij ons toch een beeld, daarmede overeenkomende, van hem vormen, zal hij voor ons een mensch, wiens leven wij begrijpen kunnen, blijven, dan moet de nieuw-testamentiesche voorstelling zelve aan eene beoordeeling onderworpen en met den maatstaf gemeten worden, die wij ook aan andere levensbeschrijvingen stellen. Gelijk de dogmatiesche behandeling van het leven van Jezus in eene pragmatiesche overging, zoo voert de pragmatiesche noodzakelijk tot eene kritiesche beschouwing. Eerst dan, wanneer de kritiek hare taak volbragt en de geloofwaardigheid der evangeliesche berigten aan een onderzoek zal onderworpen hebben, kan aan eene pragmatiesche behandeling in den waren zin gedacht worden, die zich echter, naarmate de bouwstoffen, die de Evangeliën opleveren, minder proefhoudend worden bevonden, ook te meer met flaauwe omtrekken van Jezus levensbeeld zal moeten tevreden stellen.

I.

DE VERSCHILLENDE BEWERKINGEN VAN HET LEVEN VAN JEZUS.

---

2. Hess.

De verschillende bewerkingen, die het Leven van Jezus sedert omtrent eene eeuw heeft ondergaan, leveren eene volgreeks van proefnemingen op, om de beide met elkander strijdige termen van dit denkbeeld in overeenstemming te brengen, doch hebben, nadat de eene nog meer ongelukkig uitviel dan de andere, tot geene andere uitkomst geleid, dan dat men van de onmogelijkheid van zoodanige overeenstemming en dus van de noodzakelijkheid van een kritiesch onderzoek der evangeliesche berigten overtuigd werd. Het kan hier de bedoeling niet zijn, dezen ontwikkelingsgang, die gelijk reeds gezegd is, veeleer een scheidings- of vernietigingsproces verdient genoemd te worden, tred voor tred te volgen; maar 't is te meer noodig, dat ik de meest kenmerkende punten, gelijk die door de verschijning van enkele beroemde werken worden aangeduid, in het licht plaatse, wijl daardoor de noodzakelijkheid moet blijken der uitgave mijner vroegere kritiesche en tegenwoordige kritiesch-pragmatiesche bewerking van het Leven van Jezus.

Eene van de eerste en, oordeelt men naar den bijval en het gezag, die zij weldra en voor langen tijd verwierf, tevens eene van de gelukkigste proeven om de evangeliesche geschiedenis aan de nieuwe biografiesche methode te onderwerpen, was het werk van den Züricher J. J. Hess, getiteld „Lebensgeschichte Jesu." Ven 1768 tot in den loop van deze eeuw verscheen eene reeks uitgaven van dit lievelingswerk onzer

vaderen. Hess verkeerde nog in de gelukkige overtuiging dat de in de Evangeliën vervatte geschiedenis van Jezus, als de kerkelijke voorstelling zich slechts een weinig plooijen liet, in de schoonste overeenstemming kon worden gebragt met de eischen van het biografiesch pragmatisme. In waarheid rustte zijn werk nog op den bodem van het kerkelijk supranaturalisme. Het goddelijke in de evangeliesche geschiedenis wordt in den ruimsten zin erkend, Jezus' verschijning in en zijn verlaten van de wereld als bovennatuurlijk, zijne natuur als bovenmenschelijk beschouwd, van zijne wonderwerken niets opgeofferd. Doch daar Hess, zooals hij in de voorrede van zijn werk zegt, de geschiedenis van Christus niet slechts tot stichting zijner lezers beschrijven of door oudheidkundige opmerkingen toelichten, maar pragmatiesch als de leerrijkste en belangwekkendste levensgeschiedenis behandelen wil, oordeelt hij Christus, zonder aan diens eigenlijk goddelijke eigenschappen in het minst te kort te doen, toch voornamelijk als mensch en zijne geschiedenis als een zamenhang van zoodanige gebeurtenissen te moeten beschouwen, die hare verklaring vinden in natuurlijke en zedelijke oorzaken. Zelfs bij zijne wonderen behoeft men die beschouwingswijze niet vaarwel te zeggen; ook bij deze moet men, behalve op de bovennatuurlijke oorzaken, waaraan zij hun ontstaan dankten, tegelijk letten op de zedelijke beweegredenen, waarom zij geschiedden. Zij ontleenen hunne waarde niet slechts daaraan, dat zij buitengewoon en onverklaarbaar zijn, maar evenzeer aan de omstandigheid, dat zij voortreffelijk, godewaardig, daden door menschenliefde en weldadigheid ingegeven, zijn geweest.

Ook daarin openbaart zich de geest van zijn tijd, die den eersten wasdom onzer schoone letterkunde heeft aanschouwd, dat Hess naast de zedelijke godewaardigheid ook op de schoonheid der evangeliesche geschiedenis en haren invloed op het aesthetiesch gevoel wijst. Zijn voor hem aan den eenen kant de wonderen van Jezus kindsheid even geschiedkundig zeker als die, waardoor zich zijn openbaar leven kenmerkte, aan den anderen kant herinnert hij, waar hij van Jezus geboorte uit eene reine maagd spreekt, dat zoodanig eene wijze, om den Zoon van God in de wereld te doen verschijnen, al ware zij ook niet geschiedkundig bewijsbaar, toch altijd de meest waardige zou zijn, waaronder men zich zijne menschwording zou kunnen voorstellen; en omtrent de engelver-

schijningen bij Bethlehem oordeelt hij, dat ieder, die de evangeliesche geschiedenis met gezond verstand en aesthetiesch gevoel leest, deze verkondiging van den Messias aan de herders uitnemend gepast en vol onvergelijkelijke bekoorlijkheid moet vinden.

Ook op het geloovigste standpunt kan men zich niet geheel van eene kritiek der evangeliesche bronnen voor het Leven van Jezus onthouden, wijl wij daaromtrent vier verhalen bezitten, die òf hetzelfde, doch niet zelden met verschillende nevenomstandigheden en in andere volgorde mededeelen, òf ook weder elk voor zich menige bijzonderheid bekend maken, die bij de andere ontbreekt, en wel zoodanig, dat wat het eene vermeldt, onvereenigbaar schijnt met hetgeen een ander verhaal berigt. Hier sluit Hess zich zoo naauw mogelijk bij de behoudende partij aan, maakt bij de behandeling der geschiedenis van Christus' kindsheid, een vreedzaam geheel van de elkander wedersprekende berigten van Mattheüs en Lukas, onderscheidt den hoveling te Kapernaüm bij Johannes van den Kapernaïtieschen hoofdman bij Mattheüs, en evenzoo den maaltijd op den avond voor het Pascha, toen Jezus de voetwassching verrigtte, van dien op Paaschavond, toen hij het avondmaal instelde; maar twee tempelreinigingen aan te nemen, schoon Johannes de zijne gedurende het eerste, de overige Evangelisten de hunne gedurende het laatste (bij hen trouwens ook eenig) verblijf van Jezus te Jeruzalem doen plaats vinden, daartoe kan Hess niet besluiten, doch stelt hier rondborstig den apostel Johannes in 't ongelijk tegenover den apostel Mattheüs (twijfel aan de echtheid der naar hen genoemde Evangeliën komt bij hem nog niet op).

Hoe vast het wonderbare in het leven van Jezus voor Hess echter staan moge, toch getuigt hier en daar eene plaats bij hem, dat ook hij zijn geloof van den invloed van het rationalisme niet geheel kan vrij houden. De ster der wijzen noemt hij liever, zooals hij zegt, met een meer onbepaalde uitdrukking een meteoor, evenwel minder om het onbepaalde van die uitdrukking, dan omdat zij aan een verschijnsel in den dampkring doet denken, dat, daar het zich in lager luchtstreek beweegt, het vooruittrekken om den weg te wijzen en het staan blijven boven eene woning, zooals het evangeliesch verhaal berigt, meer verklaarbaar doet zijn. Bovenal is de leer aangaande den duivel en de demonen het zwakke punt, waar ook het supranaturalisme van Hess aan den invloed der

verlichting geen weerstand heeft kunnen bieden. In de verzoekingsgeschiedenis spreekt hij [1]) van den aanvang af slechts van den verzoeker of verleider, zonder te verklaren, hoe men zich diens persoon en verschijning denken moet, totdat hij hem bij de tweede verzoeking eensklaps met den naam van Satan bestempelt. Doch daar hij den verzoeker de bedoeling toeschrijft te weten te komen, of Jezus inderdaad, zooals bij den doop verklaard was, de Zoon Gods is, — 't geen de Satan toch volgens de leer des bijbels weten moest, en alleen een menschelijk tegenstander, een farizeër b. v., betwijfelen kon, — bemerkt men, hoezeer Hess bij dit onderwerp onwillekeurig tot eene natuurlijke verklaringswijze overhelt.

Aan deze neiging gehoorzaamt hij geheel, waar hij van de bezetenen uit de evangeliesche geschiedenis spreekt. Hij zal, zegt hij, geen beslissend oordeel vellen over de oorzaak van hun toestand, maar des te naauwkeuriger de gevolgen beschrijven. Het komt hem voor weinig te beteekenen, of die oorzaak eene natuurlijke zij dan of men die aan den invloed van een boozen geest moet toeschrijven; dit toch heeft weinig waarde bij de beoordeeling der grootte van het wonder en den Evangelisten, die geschiedschrijvers, geen natuurvorschers zijn, kan het niet ten verwijt strekken, dat zij zich bij de vermelding dezer verschijnselen naar de heerschende volksbegrippen rigten. Zoo spreekt Hess van de bezetenen altijd slechts als van zoodanige menschen, wier ziekte men aan den invloed van booze geesten toeschreef; omtrent de kwaal van Maria Magdalena, uit welke volgens het evangeliesch verhaal zeven duivelen waren uitgevaren, oordeelt hij, dat wij ons daarvan geen duidelijk denkbeeld vormen kunnen; misschien is zij een zamenloop van onderscheidene zoodanige ziekten geweest, welke men elk op zich zelve om bepaalde eigenschappen, waardoor zij zich kenmerkten, aan de werking van een boozen geest pleegde toe te schrijven. Het is zeker, dat het geloof aan den invloed, door booze geesten op het leven des menschen uitgeoefend, onvereenigbaar is met het verband tusschen natuurlijke oorzaken en gevolgen, dat de pragmatiesche geschiedbeschrijving en biografie op den voorgrond stellen; doch of met de tegenstelling en den strijd tegen den Satan en diens rijk niet een wezenlijk attribuut van den nieuw-testamentieschen, evenzeer als van den kerkelijken Christus verloren ging, deze

[1]) In de uitgave te Tübingen, 1779.

vraag werd argeloos voorbijgezien in die dagen, toen twijfel aan de waarheid van het bijbelsch verhaal nog slechts in de kiem bestond. In eene pragmatiesche levensbeschrijving weet men trouwens even weinig weg met een held, wiens zelfbewustzijn zich over een voorwereldlijk, hemelsch voorbestaan uitstrekt. Hess laat nu wel is waar in zijne tekstverklaringen de daarop doelende uitspraken van den Johanneïeschen Jezus onaangetast, doch waar hij zelf sprekende optreedt, stelt hij de andere zijde van Jezus bestaan, zijne toekomstige verhooging tot loon zijner op aarde betoonde deugd, op bijna sociniaansche wijze voor; een duidelijk bewijs, dat hier eene rigting was geboren, die noodzakelijk zich verder ontwikkelen en ten slotte het geheele leven van Jezus van een rationeel standpunt beschouwen moest.

3. HERDER.

Een goed eind weegs verder op deze ontwikkelingsbaan staan de geschriften van Herder: „Vom Erlöser der Menschen nach unseren drei ersten Evangeliën" (1796) en „Vom Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium" (1797). Niet te vergeefs was de geweldige aanval op bijbel en Christendom in de zoogenoemde Wolfenbuttelsche Fragmenten, niet te vergeefs waren de verhandelingen van Lessing, die den geheelen strijd op hooger gebied overbragten, vorafgegaan. Een geest als die van Herder zag gemakkelijk in, dat op dien voet, als tot nu toe geschied was, de waarheid der evangeliesche geschiedenis, de hoogere waarde van Jezus niet kon verdedigd worden. Doch om zich in werkelijkheid tot een nieuw standpunt te verheffen, daartoe had Herder zich te oppervlakkig met deze onderwerpen bezig gehouden en werd bij hem de behoefte om scherp te onderscheiden te zeer door de zucht om een algemeenen blik over het geheel te werpen overheerscht. Hij schepte behagen in een clair-obscur, dat de kiemen van toekomstige ontdekkingen op het gebied der kennis in zich droeg; het ziften en aan het licht brengen van deze bleef aan de nakomelingschap overgelaten.

Had Hess reeds voor een deel slechts der leer van Jezus het wonderbewijs noodzakelijk geacht en deze onderscheiding gemaakt, dat wat door het eenvoudig verstand kan begrepen worden, als onze verpligting tot deugd en hare zaligende gevolgen, voldoende zichzelf regtvaardigde, terwijl de berigten

aangaande zekere bovennatuurlijke heilsverordeningen Gods ook eene bovennatuurlijke bekrachtiging behoefden, voor Herder was dit verstandelijke en zedelijke in de leer en het leven van Jezus het eenig wezenlijke. Jezus was hem de Godmensch, inzoover hij in den vollen en schoonsten zin mensch was; zijn werk en lijden een verlossend, wijl hij zijn leven geringschatte bij het streven, om ware humaniteit onder het menschdom aan te kweeken en te bevestigen. Slechts hetgeen op de leer, het karakter en het werk van Jezus, tot heil der menschheid verrigt, betrekking heeft, is voor Herder het ware evangelie in de Evangeliën. De wonderen, waarvan Jezus geschiedenis gewaagt, waren wel is waar voor den toenmaligen tijd en de naar wonderen begeerige Joodsche volksmenigte middelen tot bevestiging van zijn naam en aanzien, strekten wel tegelijk om hem zelf aan te moedigen en behooren inzóover tot de geschiedenis, maar daarmede hebben zij ook volkomen aan hun doel beantwoord, ons gaan zij verder niets aan, wij kunnen ze niet meer onderzoeken en laden ons slechts een last op de schouders, als wij ze tot bewijzen voor de waarheid der Christelijke godsdienst willen maken. Hoe waarachtig deze wonderen ook zijn mogen, spreekt Herder geheel in navolging van Lessing, even zeker is het dat zij ons slechts overgeleverde wonderen zijn; ze volkomen in overeenstemming te brengen met onze wijsgeerige denkbeelden, ze door onze begrippen te verklaren en door natuurkundige hypothesen te steunen, is eene geheel noodelooze moeite, daar ons wonderbegrip buitendien geheel van dat der toenmalige tijden verschilt. Wij moeten ons toch eerst kunstmatig indenken in de voorstellingen van anderen, van Jezus' tijdgenooten, onder welke hij juist door uitroeijing van zoodanige vooroordeelen, de voortreffelijke heerschappij eener reinere beschaving wilde grondvesten. Zij zijn te verontschuldigen, als zij, diep verzonken in joodsche vooroordeelen, behoefte hadden aan zoodanige uitwendige steunpunten van hun geloof aan Jezus; doch ons, die van het hooger standpunt, waarop hij ons heeft gevoerd, zijn werk kunnen overzien, kan het niet vergeven worden, als wij behalve de zedelijke vruchten van het Christendom nog andere getuigenissen voor zijne goddelijkheid verlangen. Is het noodig, vraagt Herder, opdat wij thans het volle zonlicht zien, dat er voor 2000 jaren vuur van den hemel gevallen zij? Is het noodig, opdat wij thans van de innerlijke noodzakelijkheid, waarheid en schoonheid van het

geestelijk rijk van Christus overtuigd worden, dat toenmaals de wetten der natuur zijn aan banden gelegd? Laat ons God danken, dat dit rijk bestaat en in plaats van gindsche wonderen zijne innerlijke geaardheid leeren kennen. Deze moet voor zich zelve getuigen, of alle vervulde voorspellingen van profeten der oudheid, alle voormaals gebeurde wonderen zullen voor ons niet gesproken, niet geschied, vruchteloos zijn.

Vraagt men nu verder, hoe dan dienovereenkomstig Herders oordeel over de afzonderlijke evangeliesche wonderverhalen geweest zij, dan zoekt men te vergeefs bij hem naar bepaalde uitspraken daaromtrent; slechts op enkele plaatsen is het mogelijk zijne ware meening na te gaan. Omtrent Jezus' handelwijze met de bezetenen, in het bijzonder met dien, wiens in hem wonend legioen demonen vergunning verzocht, in de kudde zwijnen te varen, zegt Herder, dat Jezus, om den dwaas teregt te brengen, in zijn geest met hem gesproken heeft; de verheerlijking van Jezus op den berg beschouwt hij als een visioen der jongeren in de overspannen zielsgesteldheid, waarin zij voor de beslissing van 's meesters lot verkeerden; het wonder bij den doop van Jezus als eene natuurlijke uitwendige verschijning, een zacht nederdalende lichtstraal uit zich vaneenscheidende wolken en het geluid van een op verren afstand rollend onweder, waarin Jezus, evenals de Dooper, Gods goedkeuring van zijn voornemen meende te onderkennen.

Ontdekken wij hier sporen van eene natuurlijke verklaring van het wonder, elders schijnt Herder op eene symboliesche te doelen. Jezus deed wonderen, zegt hij; hij, die zoo hoog stond boven de zwakheden van zijn tijd, voegde zich naar die zwakheid; maar hij verrigtte de edelste wonderen, hij genas de kranke, dwalende, waanzinnige menschheid, zoodat al deze ligchamelijke weldaden teekenen konden zijn van zijn gemoedsaard, van het hoogere en blijvende doel, door hem beoogd. In dit licht vertoonen zich volgens Herders scherpzinnig oordeel vooral Jezus' wonderen bij Johannes. Zij staan daar niet om hun zelfs wil, maar als zinnebeeldige teekenen der duurzame wonderkracht, waardoor de heiland der wereld steeds tegenwoordig op het menschelijk geslacht werkt. Zoo is het wonder te Kana het zinnebeeld der hoogere, krachtiger werkzaamheid, waardoor Jezus zich van den Dooper onderscheidde; in dezelfde verhouding als reinigend water en verkwikkelijke wijn staan de gaven en het ambt der beide pro-

feten tot elkander. Ook van de opwekking van Lazarus geeft Johannes volgens Herders oordeel zulk een uitvoerig berigt, minder om hare beteekenis als wonderwerk, dan wel omdat zij, ongerekend haar gewigt in het bespoedigen der beslissing van Jezus' lot, de waarheid: Christus de opstanding en het leven, aanschouwelijk maakt, en de geschiedenis van Jezus' eigene opstanding voorbereidt. Dat, eenmaal op dit standpunt, waarop de wonderen van Jezus bij Johannes slechts symboliesche toespelingen en allegoriën heeten, nog slechts een kleine stoot noodig is, om de geschiedkundige waarde van het vierde Evangelie geheel omver te werpen en in 't bijzonder de daar voorkomende wonderverhalen als zinrijke verdichtsels voor te stellen, blijkt duidelijk genoeg. Herder geeft dezen stoot echter niet en kan dit ook niet doen, daar hij zich eensdeels nog gebonden gevoelt door het geloof aan den apostolieschen oorsprong juist van het Evangelie van Johannes, en de natuurlijke wonderverklaring hem ten andere een minder gevaarlijken uitweg verschaft.

Op dezen begeeft hij zich dan ook zeer bepaald waar het het hoofdwonder der evangeliesche geschiedenis, Jezus opstanding, geldt. Reeds als hij de vraag van Reimarus, waarom Jezus na zijn herleven ook zijnen vijanden niet verschenen zij, daarmede beantwoordt, dat hij niet ten tweedenmale gegrepen, gebonden, mishandeld en gekruisigd wilde worden, straalt daarin eene onderstelling omtrent den toestand des herleefden door, die van de kerkelijke voorstelling en ook van die der Evangelisten hemelsbreed onderscheiden is. Wel wijst Herder de bewering terug, dat Jezus' herleven aan toedoen van menschen moet geweten worden, maar hij hecht er een groot gewigt aan, dat den gekruiste, wat hij voor bewezen houdt, met de handen niet ook de voeten aan het kruishout werden genageld, dat het ligchaam van den herleefde als vroeger voedsel behoefde en getast kon worden en geenszins een schim geweest zij, die door geslotene deuren kon heendringen. Als hierdoor de opstanding van Jezus in plaats van een wonder der Almagt eene toevallige, natuurlijke gebeurtenis schijnt geworden te zijn, dan herinnert Herder daaraan, dat in het natuurlijk-zedelijke rijk Gods niets zonder zijne Almagt geschiedt. Ook de onderstelling van een eenvoudigen schijndood is niet hinderlijk voor het geloof aan de geschiedenis zelve, veeleer mag dit geloof vrijmoedig spreken: Wat deert het mij op wat wijze de Godheid hem het leven teruggaf? Ge-

noeg, hij kwam terug en vertoonde zich zijnen jongeren; de geschiedenis wordt ons naar waarheid berigt en is geen bedrog of verdichting. Maar, moeten wij hier vragen, wat is dan geschiedenis in de opstanding van Jezus? Ontegenzeggelijk voor Herder geheel iets anders als voor de Evangelisten; aan het geschiedkundig pragmatisme, dat geen wonder toelaat, waardoor het verband der natuurlijke oorzaken verbroken wordt, is hier een belangrijk deel van het evangeliesch verhaal ten offer gebragt.

4. PAULUS.

Werden in Herders diepzinnigen en veelomvattenden geest de kiemen van twee zeer onderscheidene opvattingen van het wonderbare in Jezus' leven, de zoogenoemd natuurlijke en de symboliesch-mythiesche, eendragtig naast elkander bespeurd, overeenkomstig den ontwikkelingsgang des tijds nam de grovere van beide kiemen het eerst in wasdom toe. Talrijke geschriften, die zich alle met de natuurlijke wonderverklaring onledig hielden, zagen op het eind van de vorige en het begin van deze eeuw het licht; het klassieke werk echter, dat die rigting vertegenwoordigt, is het bekende geschrift van Dr. Paulus, „Evangeliencommentar" getiteld, en een uittreksel daarvan „Leben Jesu" [1]).

Ook voor Paulus is, evenzeer als voor Herder, bij Jezus zijne zedelijke grootheid, zijne echte humaniteit en zijn streven om deze bij de menschheid aan te kweeken de hoofdzaak. Een blik in Jezus' welwillend en opgewekt gemoed geslagen, zegt hij bij het bespreken van het wonder op de bruiloft te Kana, is meer waard en bezit meer kracht tot overtuiging, dan de verbazing over eene gewaande proeve van bovenmenschelijke magt over de natuur. Reeds Herder had het wonder, voorzooverre er meer in gezien werd dan een onverwacht gevolg van een door de Voorzienigheid bestuurd tezamenwerken van toevallige omstandigheden, en bovenal zijne bewijskracht voor de waarheid des Christendoms van de hand gewezen; Paulus heeft die grondbeginselen door de kantiaansche wijsbegeerte en Spinoza's theologiesch-politiesche verhandeling in nog bepaalder vorm tot de zijne gemaakt. Dat de

[1]) De Evangeliencommentar zag het licht van 1800 tot 1804; het Leben Jesu in 1828.

geschiedvorscher geen voorval geloofwaardig mag achten, dat niet volgens de wetten van het historiesch verband der dingen uit uitwendige en inwendige oorzaken kan verklaard worden; dat het eene dwaling is, Gods magt, wijsheid en goedheid te zoeken in het verbreken van den loop der natuur, in plaats van in dezen zelf en zijne wettelijke gebondenheid; dat echter zelfs de meest onverklaarbare afwijking van den loop der natuur eene geestelijke waarheid bevestigen noch omverwerpen kan, en ook de meest buitengewone genezing de geldigheid eener godsdienstleer nooit kan bewijzen, dat zijn alle stellingen, door wier aanneming en toepassing de commentaar van Paulus hoog staat niet slechts boven vele gelijktijdige, maar ook veel latere werken van gelijken aard.

Hoe zal nu evenwel een geschiedvorscher, die op dit standpunt staat, het maken met de Evangeliën, die, althans zooals men ze tot hiertoe over 't algemeen begrepen heeft, juist van de tegenovergestelde meening uitgaan, vol bovennatuurlijks en wonderbaar zijn en juist daarin het geheele onderpand voor de hoogere waarde van Jezus en de waarheid zijner leer zien? Ze daarom als onhistoriesche, fabelachtige geschriften te verwerpen gaat niet aan, daar hunne schrijvers, volgens de overgeleverde en ook het schriftonderzoek van het rationalisme nog beheerschende meening, door den tijd en de omstandigheden, waarin zij leefden, te zeer nabij de gebeurtenissen stonden, die zij verhalen. Want de berigten in het Mattheüs-evangelie meêgedeeld, zijn volgens Paulus in de eerste 10 of 12 jaar na Jezus' dood in Galilaea bijeengezameld; Lukas kan zelfs, toen hij met den apostel Paulus te Jeruzalem en te Caesarea vertoefde, de moeder van Jezus zelve nog gesproken en van haar de geschiedenissen uit Jezus' kindsheid vernomen hebben, die hij in het begin van zijn Evangelie mededeelt; en het Evangelie van Johannes is, zooal niet door dien apostel zelf, toch door een zijner leerlingen naar het door den meester verhaalde en misschien opgeteekende geschreven. Is deze meening omtrent den oorsprong der Evangeliën de ware, dan moet er ook waarheid gelegen zijn in 't geen deze berigten; doch daartegenover staat, dat als de meening der beoordeelaars omtrent het onaannemelijke van het wonder juist is, ook de wonderverhalen in de Evangeliën niet waar kunnen zijn. Hoe deze tegenstrijdigheid op te lossen?

In vele hunner verhalen, dus beantwoordt Paulus ongeveer deze vraag, waarin men vroeger algemeen de mededeeling

van een wonder heeft meenen te vinden, kan men dat, als men ze onbevangen leest, niet ontdekken. Juist bij de meest ongeloofelijke wonderverhalen meent hij te bespeuren, dat het wonder bloot van exegetieschen aard en door de onkunde der schriftverklaarders in den tekst gebragt is. Kunnen de Evangelisten het helpen, als zij verhalen, dat Jezus over het meer wandelde, namelijk op den boven het watervlak zich verheffenden oever, dat men dit van een wandelen op het meer zelf heeft verstaan? Misschien hadden zij zich naauwkeuriger moeten uitdrukken; maar wat is waarschijnlijker, dat een schrijver zich onjuist uitgedrukt of dat er eene afwijking van den natuurlijken loop der dingen plaats gehad heeft? Verder spreken de Evangelisten bij de geschiedenis der spijziging van vijf duizend menschen er geen woord van, hoe het gebeurde dat, schoon Jezus slechts weinige brooden en visschen had, evenwel zoovele menschen verzadigd werden; men is nu eenmaal gewoon het zich dus voor te stellen, dat de spijzen zich in Jezus handen vermenigvuldigd hebben; dit denkt men er echter maar bij, en met hetzelfde regt zou een ander er bij kunnen denken, dat het voorbeeld van Jezus ook de anderen, die zich van spijs voorzien onder de menigte bevonden, heeft opgewekt wat zij bezaten tot gemeengoed te maken en dat daardoor allen verzadigd werden. Dat eindelijk de laatste, natuurlijke verklaring boven de eerste te verkiezen zij, wordt ook daardoor bewezen, dat de Evangelisten met geen enkel woord gewagen van de verbazing, die een voorval als de wonderbare vermenigvuldiging der spijzen noodzakelijk bij de menigte had moeten verwekken. De geschiedvorscher mag bovendien slechts zoodanige zaken aan een of ander verhaal toevoegen, van welke hij onderstellen kan, dat de oorspronkelijke schrijver ze, omdat zij van zelf spraken, misschien verzwegen heeft; alleen echter het natuurlijke spreekt van zelf, van den invloed eener bovennatuurlijke oorzaak moest de oorspronkelijke schrijver, als hij dien aannam, uitdrukkelijk melding maken. Maar, brengen wij hier tegen in, bij een geschiedenis, die als de evangeliesche, juist het buitengewone, het wonder tot grondtoon heeft, moet ook bij de bijzondere voorvallen, die als bewijzen voor het wonder verhaald worden, altijd aan eene bovennatuurlijke oorzaak worden gedacht, en de verbazing der ooggetuigen is eene zoo natuurlijke zaak, dat de verhalers het niet noodig achten, daarvan telkens bijzondere melding te maken.

Paulus heeft echter den moed niet, deze verklaringswijze op alle evangeliesche wonderverhalen toe te passen. Hij erkent veeleer in vele gevallen, dat men er niet aan twijfelen kan of de evangeliesche berigtgevers hebben een wonder willen verhalen en de daarbij betrokken personen een wonder gezien, waar de geschiedvorscher geen wonder aannemen kan, maar een natuurlijke oorzaak onderstellen moet. Zoo kan men niet ontkennen, dat de Evangelisten van krankzinnigen en zenuwlijders als van bezetenen spreken; doch dit is hunne meening, die wij steeds van het feit zelf zorgvuldig onderscheiden moeten en die ons niet aan banden leggen kan. Zij verhalen de genezing dezer lijders op zulk een wijze, dat zij hunne opvatting van de oorzaak der ziekte met het verhaal verbinden en daardoor van een uitvaren van booze geesten spreken; terwijl wij de genezing van zoodanige zieken door het woord van Jezus, psychologiesch moeten verklaren uit het toenmaals onder de Joden heerschende volksbegrip, dat een booze geest voor een profeet en dus veeleer nog voor den Messias wijken moest. Ook de andere door Jezus bewerkte genezingen, meent Paulus, kunnen als natuurlijke gebeurtenissen worden beschouwd, als wij uit de verhalen der Evangelisten hunne persoonlijke beoordeeling van het gebeurde ligten. Dat Jezus niet door een enkel magtwoord kon genezen, getuigen de Evangelisten zelve, als zij mededeelen, dat de genezing van zieken hem tijd en moeite kostte; als hij verder bij zoodanige genezingen, waarbij geen bed behoefde verdragen te worden, van sabbathschennis wordt beschuldigd, moeten deze wel van handoplegging, of eenige kunstbewerking vergezeld zijn geweest; in het speeksel en slijk, dat hij herhaalde malen aanwendde, wordt op natuurlijke, schoon dan ook zeer onvolkomene geneesmiddelen gewezen; en dat ook volgens Marcus enkele genezingen (en misschien ook nog andere, waarbij dit niet uitdrukkelijk door de Evangelisten vermeld wordt) slechts langzamerhand en trapsgewijze zijn geschied, getuigt van eene natuurlijke geneeswijze. — 't Is echter moeijelijk te gelooven dat bij al deze gevallen de ooggetuigen en zij, die hunne berigten daaromtrent hebben overgebragt, zoo geheel de hoofdzaak, de eigenlijke geneesmiddelen, zouden voorbijgezien hebben; doch zoo zij inderdaad in de geschiedenis van den hoofdman van Kapernaüm, de zending van jongeren tot den zieke verzwegen en daardoor als eene wonderbare genezing uit de verte hebben voorgesteld wat eene natuurlijke gene-

zing door afgezondene medehelpers was, dan kan men zich niet van de meestongunstige verdenking hnnner goede trouw onthouden en moet men noodzakelijk het oordeel van Reimarus onderschrijven.

En toch moet de strekking van deze geheele wonderverklaring, gelijk Paulus zich daarop ook en van zijn standpunt niet ten onregte beroemt, apologetiesch zijn. De pogingen, zegt hij, om den evangelieschen wonderverhalen een plaats te geven in het natuurlijk verband van oorzaken en gevolgen, dienen geenszins om hun alle geschiedkundige waarde te ontnemen, maar veeleer om hun een geschiedkundig en geloofwaardig karakter te geven en te verhinderen, dat denkende geesten door bijzaken het geloof aan de hoofdzaak zelve verliezen en op een dwaalspoor gebragt worden. Wanneer zoo iemand bij voorbeeld leest, dat een engel, Gabriël geheeten, tot Maria gekomen is en haar aangekondigd heeft, dat zij de moeder van den Messias zou worden, dan zou hij ligt aan den engel zooveel aanstoot kunnen nemen, dat hij de geheele geschiedenis als een sprookje verwierp. Maar hij zal zich wel wachten zoo het kind met het bad weg te werpen, als hij van een verstandig schriftverklaarder geleerd heeft, in de evangeliesche verhalen de gebeurtenis te onderscheiden van de wijze, waarop zij voorgesteld wordt. Hij zal dan wel het berigt, dat de bode, die tot Maria kwam, de engel Gabriël is geweest, als de bijzondere meening van Maria verwerpen, maar, dat iemand tot haar is gekomen en haar dit aangekondigd heeft, als een feit vasthouden en daarmede de hoofdzaak gered hebben. Volgens deze onderscheiding van Paulus is dus hoofdzaak, dat iemand tot Maria is gekomen, bijzaak, dat de persoon, die tot haar kwam, de engel Gabriël is geweest; hoofdzaak, dat Jezus op den berg Thabor of Hermon, zijnen jongeren stralende van licht is verschenen en met twee mannen gesproken heeft, bijzaak, of die lichtglans, die van Jezus uitging, eene hemelsche verheerlijking, dan wel de toevallige werking der eerste zonnestralen, en die mannen de profeten Moses en Elias of twee onbekende aanhangers van Jezus zijn geweest, enz. — Daarentegen is hier veeleer wat Paulus van deze verhalen wil behouden hebben, in het oog der Evangelisten zoo zeer bijzaak of liever van niet de minste beteekenis, dat zij daarom alleen die gebeurtenissen nooit zouden medegedeeld hebben. Met hetgeen Paulus hunne opvatting van het gebeurde noemt, staat of valt ook het vermeende feit. Als zij iets verhaald hebben,

dat zich niet aldus heeft toegedragen, dan hebben zij iets verhaald, dat in 't geheel niet geschied is.

Paulus weet trouwens juist dat, wat als hoofdzaak b. v. in de zoo even besproken verkondiging van Jezus geboorte, overblijft, op voortreffelijke wijze voor zijn historiesch pragmatisme te gebruiken. Het „geboren zijn uit den Heiligen Geest," dat duidelijk in het evangeliesch verhaal ligt, kan hij natuurlijk niet aannemen, maar ook hier leert hij ons, dat wij met terzijdestelling van het gevoelen der verhalers en der in de zaak betrokkene personen, het feit zelf moeten vasthouden. Eensdeels heeft dit een negatief karakter, daar het ons leert dat Josef niet de vader van Jezus is geweest, anderdeels een positief, dat wij namelijk niettemin Maria als rein en onschuldig moeten beschouwen. Dat zij door eene onstoffelijke, goddelijke kracht moeder is geworden, is wel is waar de meening van Maria en de Evangelisten, maar daarmede kunnen wij ons niet vereenigen. Wat moeten wij hiervan dus denken? Hier komt nu de onbekende bezoeker, dien Maria voor den engel Gabriël hield, uitstekend van pas. Hij was een vertrouwd man, dien de schrandere vrouw des priesters, Elisabeth, tot hare eenigzins onnoozele nicht uit Davids stam had gezonden, opdat hij voor den zoon, op wiens geboorte zij zoo lang gehoopt had en die er haar te dierbaarder om was, en die zelf als van den stam Levi geen Messias worden kon, een Messias zou verwekken, bij wien haar zoon zich als wegbereider kon aansluiten. Daartoe moest de onbekende afgezant bij Maria te gelijk de rol van den Engel en van den Heiligen Geest vervullen. Inderdaad eene slechte aanbeveling van de door Paulus gevolgde methode! Wie hier het feit zooals het door hem wordt voorgesteld wil vasthouden, houdt niets dan een onzedelijk verhaal over; en over 't algemeen geeft hij ons bij zijne wonderverklaringen slechts glimhout in de plaats van goud.

Wenden wij ons van dit uitgangspunt met onze aandacht tot het slotbedrijf van Jezus leven, dan zouden wij wel wenschen dat wij niet met Herder behoefden in te stemmen, wanneer deze beweert, dat al de avontuurlijke zamenraapsels van Paulus, Venturini, Brenneke en soortgelijken, niet anders als de consequente uitwerking van de door hem gestelde beginsels zijn geweest. De in het wit gekleede Esseërs, die Paulus van de engelen bij het graf des verrezene maakt, zouden ligt het vermoeden kunnen doen geboren worden, dat hier een te voren overlegd spel is gespeeld geworden; inderdaad houdt Paulus

echter, evenals Herder, daaraan vast, dat de herleving van Jezus zonder toedoen van menschen, door eene door de Voorzienigheid beschikte zamenwerking van natuurlijke oorzaken, die wij in bijzonderheden niet meer nasporen kunnen, is bewerkstelligd. Jezus dood was slechts een schijndood geweest, zijn ligchaam gevoelde derhalve na het wederontwaken, evenals vroeger, behoefte aan voedsel en thans bovendien aan eene zorgvuldige verpleging na de ondergane mishandelingen, die hem echter ten laatste, waarschijnlijk na eenige weken, voor goed deden sterven.

Het tegenstrijdige van vorm en inhoud, van onderwerp en geschiedkundige behandeling is in Paulus bewerking van het Leven van Jezus ten toppunt gevoerd. Terwijl Paulus het bovennatuurlijke, dat de bronnen aan de hand geven, uit zijn geschiedkundig pragmatisme verbant, geeft hij te kennen, dat de evangeliesche geschiedenis, zooals de bronnen ons die opleveren, voor geen geschiedkundige behandeling vatbaar is. Daar hij evenwel aan deze bronnen al het gewigt, dat echte geschiedbronnen bezitten, toekent, bekent hij daardoor, dat hij niet heeft voldaan aan 'tgeen hij zich heeft voorgesteld. Zijn de Evangeliën werkelijk geschiedkundige oorkonden, dan mag het wonder uit Jezus levensgeschiedenis niet verbannen worden; verdraagt het wonder zich daarentegen niet met de geschiedenis, dan kunnen de Evangeliën geene geschiedkundige waarde bezitten.

5. SCHLEIERMACHER.

Noch Herder noch Paulus had met meer helderheid en scherpzinnigheid, de onmogelijkheid van het wonder en het onverbreekbare van den zamenhang der natuur ingezien dan Schleiermacher, terwijl aan den anderen kant zelfs Herder niet zoo krachtig en bepaald als hij, het goddelijke in Christus heeft gehandhaafd. Volgens Schleiermacher was Christus de mensch, wiens godsbewustzijn, inzoover het zijn geheele denken en handelen bestuurde, in den eigenlijken zin een zijn Gods in hem heeten kon; iemand, wiens persoonlijkheid, eenig in de geschiedenis, tegelijk geheel volkomen en in wien het volkomene tegelijk ten volle geschiedkundig was.

In zijne geloofsleer heeft Schleiermacher, gelijk bekend is, om de leer omtrent Christus persoon vast te stellen, het gevoelen der Ebioniten ter eene en dat van het Doketisme ter andere

zijde als de tegenovergestelde uitersten der ketterche afdwaling, als de beide baken aangewezen, tusschen welke wij, zonder een van beide te beroeren, moeten doorzeilen en van dit beginsel ging hij ook uit in zijne voorlezingen over het leven van Jezus [1]). Wij moeten in Christus iets bovennatuurlijks, iets goddelijks erkennen, wel is waar niet als eene bijzondere natuur naast de menschelijke, maar zooals wij ons Gods geest in de geloovigen werkzaam voorstellen, als innerlijkste aandrift, met dit onderscheid evenwel, dat deze in hem met onwederstaanbare kracht geheel zijn wezen bestuurde; dit goddelijke in Christus te loochenen zou in de dwaling der Ebioniten doen vervallen. Maar dit goddelijke openbaarde zich en werkte in hem geheel overeenkomstig de wijze en de wetten eener natuurlijke ontwikkeling en menschelijke werkzaamheid; 't zou eene Doketiesche dwaling zijn, dit natuurlijk menschelijke in Christus niet aan te nemen.

Van deze beide stellingen drukt de eerste de overtuiging des geloofs uit, gelijk zij in de hoofdzaak ook de grondslag der kerkelijke leer en der evangeliesche geschiedenis is; in de tweede zien wij den eisch der wetenschap, en meer bijzonder de voorwaarde, onder welke alleen eene biografie van Jezus kan tot stand komen. Dat nu echter deze beide stellingen elkander ontmoeten, dat in betrekking tot Jezus de vooruit omhelsde overtuiging des geloofs en de eisch der wetenschap met elkander niet in strijd geraken, is niet de vrucht van een wetenschappelijk onderzoek, maar alleen eene geloovige onderstelling. Dit blijft ook door Schleiermacher niet onopgemerkt. Daarom zegt hij, dat wij bij het zamenstellen van Jezus levensgeschiedenis naar aanleiding van de berigten der Evangeliën, deze onderstelling steeds voor oogen moeten houden, echter niet zoo bepaald en vast alsof zij reeds een geloofsartikel voor ons ware geworden, maar zoodanig, dat wij het onbeslist laten, of zij zal blijken waarheid te bevatten of niet. Deden zich dan in Jezus leven omstandigheden voor ons op, waarbij wij de ongestoorde werkzaamheid van de in hem wonende goddelijke aandrift niet ontwaren, dan moesten wij de geloofsonderstelling laten varen, en het gevoelen van het Ebionitisme aankleven; en ontmoetten wij daarentegen bij ons onderzoek levensmomenten, waarin werkelijk goddelijke eigenschappen, de grenzen der natuurwetten overschrijdend,

[1]) Deze zijn tot nu toe nog niet in druk verschenen, maar uit twee afschriften daarvan heb ik zelf een uittreksel tot eigen gebruik vervaardigd.

zich werkzaam vertoonden, dan moesten wij den eisch der wetenschap opgeven en het als een nutteloos pogen beschouwen om eene geschiedkundige voorstelling van Jezus leven te geven.

Of wij ons nu tot een van beiden genoodzaakt zullen zien, dan of Schleiermachers onderstelling bewaarheid worden en daardoor eene de eischen van geloof en wetenschap tegelijk bevredigende voorstelling der geschiedenis van Jezus zal blijken bestaanbaar te zijn, dit zal daarvan afhangen of beide aangewezen stellingen, wier eendragtig tezamengaan Schleiermacher vordert, ook aan de evangeliesche verhalen omtrent Jezus leven ten grondslag liggen. Een van beide, die wij de vooruit omhelsde onderstelling des geloofs noemden, vinden wij inderdaad, schoon dan ook in anderen vorm, volkomen in de nieuw-testamentiesche geschriften terug. Het goddelijke werkt in Christus deels als zedelijke aandrift, deels als hoogere wijsheid en bovennatuurlijke magt, op eene wijze, die geen ernstigen tegenstand ontmoet; wat Schleiermacher de ebionitiesche voorstelling van Christus persoon noemt, wordt in de nieuw-testamentiesche geschriften, al openbaren zich enkele sporen daarvan, zooals wij die geschriften thans bezitten, gemist. Vraagt men daarentegen, of de schrijvers onzer Evangeliën zich de werkzaamheid van dit goddelijke in Christus evenals Schleiermacher geheel overeenkomstig den vorm en de wetten van het natuurlijke en menschelijke hebben gedacht, dan moeten wij antwoorden, dat hun dit geen oogenblik voor den geest is gekomen. In de voorstelling van het wonder, dat in hunne geschiedenis van Christus eene zoo groote rol speelt, ligt reeds het verbreken der door de natuurwetten gestelde hinderpalen opgesloten. Zoo rust ook op Schleiermacher, gelijk op ieder, die Jezus levensgeschiedenis behandelen wil, voor alles de verpligting, de moeijelijkheid van het wonderbegrip, dat in de Evangeliën wordt teruggevonden, te overwinnen.

't Is zijne bedoeling niet, het wonder uit de evangeliesche geschiedenis geheel weg te redeneren, daar hij erkent, dat het innig met de berigten verbonden is en hij overtuigd is dat Paulus deze geweld heeft aangedaan door het wonder er uit te rukken. Om nu echter 't geen de Evangelisten van dien aard aangaande Christus verhalen, aan den eenen kant als geloofwaardig te kunnen behouden, en het toch aan den anderen kant niet onnatuurlijk te vinden, moet hij het begrip

van het natuurlijke zoo rekbaar mogelijk maken. Zoo zijn voor hem de bewijzen, die de Evangeliën voor Jezus wonderbare wijsheid opleveren, slechts het toppunt van menschelijke wijsheid, een gevolg van de gemakkelijkheid en helderheid, waarmede hij aanstonds den indruk, door een of ander persoon bij hem verwekt, wist te ontleden en dus, gelijk Schleiermacher uitdrukkelijk verklaart, geen wonderbaar doorzien van het verledene of de toekomst; eene opvatting, waarmede zich reeds het gesprek met de Samaritaansche vrouw moeijelijk rijmen laat, terwijl het zien van Nathanaël onder den vijgeboom bepaald daarmede in strijd is, waarom Schleiermacher dit dan ook, evenals Paulus, als een toevallig, natuurlijk zien verklaart. Wat omtrent Jezus wonderbare magt verhaald wordt, bepaalt zich hoofdzakelijk tot genezingen van zieken en hier heeft Schleiermacher eene bijzonder rekbare formule gereed, om ze alle nog in den kring van eene werkzaamheid, die overeenkomstig de natuurwetten is, te besluiten, zonder zich nog te zeer aan de evangeliesche voorstelling te vergrijpen, door als Paulus zijn toevlugt te nemen tot de onderstelling, dat Jezus zich van natuurlijke geneesmiddelen heeft bediend. Bij de genezing van zieken, zegt hij, werkte het goddelijke in Christus door het woord; het woord oefent invloed uit op den geest van hem, die het hoort, en de geest werkt weder op eene natuurlijke wijze op zijn organisme; hoe ver nu die invloed van den door Christus woord beheerschten geest op het organisme des lijders zich kan uitstrekken, valt moeijelijk met juistheid te bepalen. Derhalve waren de door Christus bewerkte genezingen deels bovennatuurlijk en kunnen met den naam van wonderen worden bestempeld, inzoover niemand ze had kunnen tot stand brengen, in wien niet, gelijk bij hem het geval was, het goddelijke als hoogste en eenige kracht werkte; doch ten andere waren zij natuurlijk, daar dit bovennatuurlijk beginsel in de wijze, waarop het werkte, den natuurlijken weg volgde. Die evangeliesche wonderen nu, spreekt Schleiermacher, welke tot deze kategorie behooren, kunnen gemakkelijk verklaard worden; maar 't geen daartoe niet gebragt kan worden, zal groote zwarigheid opleveren. Hoe rekbaar ook Schleiermachers begrip van het natuurlijke zij — want de uiterste rekbaarheid wordt gevorderd om het natuurlijk te vinden, dat b. v. eene plotselijke genezing van melaatschheid of aangeboren blindheid een gevolg zij van den invloed, hoe krachtig ook, door den

geest op het organisme uitgeoefend — toch zien wij, dat het niet voldoende is, om alle evangeliesche wonderen verklaarbaar te maken. Schleiermacher moet dus, om zijne onderstelling te handhaven, òf de wonderen, al zij het slechts formeel, eene plaats geven binnen het door hem verbreede gebied van het natuurlijke, òf ze geheel aan den kant schuiven; en daar het eerste slechts met een gedeelte mogelijk is, blijft hem voor de overige slechts het laatste over.

Tot deze laatste behooren vooral de aan Jezus toegeschrevene opwekkingen van dooden, daar hier de bovengemelde geest ontbreekt, tot welken Jezus zijn bezielend woord zou kunnen rigten. Dat Schleiermacher hier de opgewekte dooden, en na eenig meer gekunsteld woordenspel zelfs Lazarus, als eenvoudig schijndooden voorstelt, baat hem weinig, daar de bewustelooze toestand, waarin zij toch altijd verkeeren, hier niet toelaat een aanknoopingspunt te vinden voor eenen invloed, door Jezus op hun geest uitgeoefend. Hij geraakt hier dus weder op het terrein der oppervlakkige, natuurlijke wonderverklaring en stelt het dus voor, alsof Jezus het 't eerst bespeurd en verkondigd heeft, dat in de schijndooden het levensbeginsel nog aanwezig was. Nog meer zwarigheid levert de wonderbare invloed op, door Jezus op de onbezielde natuur uitgeoefend, gelijk in de geschiedenis der wonderbare spijziging en der verandering van water in wijn. Hier redt zich Schleiermacher alleen door de armzalige uitvlugt, dat de evangeliesche verhalen geene duidelijke voorstelling van de zaak geven en dus eene oordeelvelling onmogelijk maken; gelijk hij zich ook op dezelfde wijze van de wonderen van het wandelen op het meer en de vervloeking van den vijgeboom weet af te maken. Wat eindelijk betreft de wonderen, die met Jezus geschied zijn, gaat hij in zijne opvatting van het voorgevallene bij den doop en Jezus verheerlijking met Paulus volkomen eendragtig hand aan hand.

Zijne meer ontwikkelde aesthetiesch-kritiesche natuur en zijne vrijere opvatting der evangeliesche bronnen bewaarden hem voor het misdrijf eener verminking der wondergeschiedenis van Jezus kindsheid, door met Paulus het openbaar dichterlijke daarvan met den maatstaf van een prozaiesch pragmatisme te meten en de verhalen van Mattheüs en Lukas, die zooals duidelijk blijkt, niet bij elkander passen, tot een zoogenoemd harmoniesch geheel te vereenigen. Want hoe krachtiger hij zich aan het Evangelie van Johannes, als het

berigt van een ooggetuige, vasthield, des te vrijer dacht hij over de drie eerste Evangeliën, door hem als in naäpostolieschen tijd ontstane bewerkingen van oudere, ten deele reeds niet meer geheel geschiedkundige verhalen beschouwd; en daar Johannes nu over de geschiedenis van Jezus kindsheid zwijgt, gevoelde Schleiermacher zich hier door niets verhinderd, om het tegenstrijdige van Mattheüs en Lukas en ten deele althans het ongeschiedkundig karakter hunner berigten te erkennen. Vooral wat de wonderbare geboorte van Jezus, de voorstelling dat hij geen aardschen vader zou gehad hebben, betreft, leert ons Schleiermachers Glaubenslehre het vrije standpunt kennen, waarop hij zich tegenover dit geloofsartikel plaatste, waartoe hij langs exegetieschen weg bij Johannes door diens zwijgen steun vond. Doch als hij zich niet bezwaard gevoelde om hetgeen Mattheüs en Lukas daaromtrent verhalen meer dichterlijk dan geschiedkundig te noemen, dan komt men er toe te vragen, waarom hij ook anders zich niet meer in die rigting heeft bewogen, en b. v. bij de verzoekingsgeschiedenis, waaromtrent Johannes insgelijks het stilzwijgen bewaart, tot den halven maatregel overging, om haar als eene door Jezus verhaalde en later als geschiedkundig opgevatte gelijkenis voor te stellen. Bij dit laatste komt hij er uitdrukkelijk mede voor den dag, wat hem daarvan terughield. „Het geheel voor mythiesch, dat wil zeggen van eene in den schoot der Christelijke kerk ontstane verdichting te verklaren," zegt hij in zijne Voorlezingen over het leven van Jezus, „gaat niet aan, daar in het Nieuwe Testament geen mythe voorkomt" (dat is juist het punt in kwestie!); „het mythiesche behoort tot het voorhistoriesche tijdvak", (het komt er hier natuurlijk op aan, wat men door voorhistoriesch verstaat). Men ziet, bijzonder diepzinnig zijn deze argumenten tegen de mythiesche opvatting niet; inderdaad gaven zij slechts te kennen, hoe vreemd en onbehagelijk Schleiermacher zich op dit geheele standpunt gevoelde, of meer bepaald, hoe diep zijne schriftverklaring nog in den bodem van het Rationalisme geworteld was, waarboven hij zich in zijne dogmatiek had weten te verheffen.

Dit blijkt ten slotte met onmiskenbare zekerheid uit de wijze, waarop hij de opstandingsgeschiedenis behandelt. Hier vereenigt hij zich in alle opzigten met Paulus natuurlijke verklaring: Jezus is niet geheel dood geweest en door eene bijzondere goddelijke besturing, dat wil zeggen door een bloot

toeval, zonder toedoen van menschen, tot het leven teruggekeerd en daarop door eene gelijke toevallige omstandigheid, doordat eenige lieden, die niet wisten dat Jezus in dit graf rustte, den steen daarvan afwentelden, uit zijn graf te voorschijn getreden; dat Magdalena hem voor den hovenier hield, werd daardoor veroorzaakt, dat hij, naakt uit het graf getreden, van dezen kleederen had geleend; als wij lezen, dat hij binnengekomen is, terwijl de deuren gesloten waren, „dan moeten wij, zooals natuurlijk was, denken, dat zij te voren waren geopend." Dat Jezus na zijne opstanding slechts zoo vlugtig en op eene voor hen zelfs geheimzinnige wijze met zijne jongeren verkeerde, bewijst niet, dat hij niet tot een natuurlijk ligchamelijk bestaan was teruggekeerd, maar geschiedde met opzet, om hen aan geene onaangenaamheden bloot te stellen. Het einde van dit herwonnen leven zou volgens den natuurlijken loop de dood geweest zijn, en dat Jezus noodwendig op bovennatuurlijke wijze aan de aarde moest ontvoerd zijn geworden, kan volgens Schleiermacher niet bewezen worden, maar evenmin worden ontkend, dat zoodanig eene ontvoering zeer doelmatig zou geweest zijn, om — de jongeren, die anders nog langen tijd op aarde naar Jezus zouden rondgezocht hebben, voor goed tot rust te brengen. [1]) Met dit armzalige slot eindigt Schleiermachers voorstelling van het leven van Jezus. Ook zij heeft het doel, dat de schrijver daarmede beoogde, om namelijk geloof en wetenschap tegelijk te bevredigen, niet bereikt.

De nieuw-testamentiesche schrijvers gaan van de voorstelling uit, dat de kracht, die in Christus werkte, zuiver goddelijk was, en geheel zijn spreken en handelen bepaalde, zonder door iets te worden beperkt. Hunne voorstelling is echter de onze niet, voor zoover wij op wetenschappelijk standpunt staan, dat wil zeggen Jezus als waarachtig mensch beschouwen.

Dat het goddelijke in Christus zich altijd slechts op menschelijke wijze, overeenkomstig de wetten, volgens welke de natuur werkt, geopenbaard heeft, dat is de voorstelling, van welke wij uitgaan, niet die der nieuw-testamentiesche schrijvers, gelijk eene onpartijdige uitlegging hunner geschriften ons leert.

't Is daarom gelijkelijk verkeerd, ons hunne of hun onze

[1]) Vergelijk mijne verhandeling, getiteld: Schleiermacher und die Auferstehung Jesu, in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863, 4, bladz. 386 en volgg.

voorstelling op te dringen en onmogelijk, langs dezen weg wetenschap en geloof met elkander te verzoenen.

6. Hase.

Tot hiertoe zijn Schleiermachers voordragten over het leven van Jezus niet, gelijk zijne overige voorlezingen door zijne scholieren in het licht gegeven. Zij schonken der behoudende rigting, die in de school van Schleiermacher steeds meer de heerschende werd, zoo weinig troost, zij waren inzonderheid een zoo krachteloos bolwerk tegen het opdringend geweld van de mythiesche opvatting der evangeliesche geschiedenis, zij vertoonden zich tegenover het schitterend metalen beeld der Schleiermachersche theologie zoo zeer als de leemen voeten, waarop het rustte, dat het geraden scheen, ze verborgen te houden. Ook hadden deze voorlezingen reeds hare dienst bewezen, doordat eene talrijke schare toehoorders, aan des meesters voeten gezeten, de meeningen, die haar ten grondslag verstrekten, zich eigen gemaakt en deze in geschrifte verder verbreid had. In bijna alle bewerkingen van de evangeliesche geschiedenis, die tot op den jongsten tijd het licht zagen, worden wij tred voor tred aan Schleiermachers Leben Jesu herinnerd; in dit punt gold hij dan ook voor een orakel, en was daarvoor door de dubbelzinnigheid van zijne geheele verschijning, een ware Loxias, bij uitstek geschikt.

Met zelfvoldoening noemt Hase zijn leerboek, [1]) dat in 1829 voor het eerst in het licht verscheen, eene proeve eener zuiver wetenschappelijke voorstelling van het leven van Jezus, waartegen hij mijn zes jaar later uitgegeven werk als de eenzijdige toepassing der kritiesche rigting, en dus als eene dwaling, of althans als iets overbodigs overstelt. In waarheid had veeleer het onwetenschappelijke van zijn werk mij bijzonder sterk van de noodzakelijkheid eener kritiesche bearbeiding overtuigd, en ook de latere uitgaven van zijn leerboek toonen het slechts aan, op hoe lossen bodem ook het sierlijkste biografiesche gebouw staat, als de oude rommelzoô door de kritiek wordt weggeruimd.

Het zwevende en zich wedersprekende in zijne voorstelling van het leven van Jezus is bij Hase, evenals bij Schleier-

[1]) Das Leben Jesu, Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, von Dr. Karl Hase, (vierde uitgaaf in 1854).

macher, een gevolg deels van zijne dubbelzinnige opvatting van het wonderbegrip, deels van zijn vasthouden aan het Evangelie van Johannes, als het berigt van een apostoliesch ooggetuige. Welbeschouwd is de verhouding van Hase, evenals die van Schleiermacher, tot het wonder eene volkomen rationeele en de drie eerste Evangeliën, die hij als meer of minder overgeleverde berigten beschouwt, zouden hem alleen niet verhinderen, zijne opvatting van het wonder tegenover de evangeliesche geschiedenis geldend te maken. Doch daar hij zich door aesthetiesch-sentimenteele beweegredenen tot het Evangelie van Johannes getrokken gevoelt, welks wonderbegrip in vergelijking met dat der drie eerste Evangeliën onmiskenbaar sterker ontwikkeld is, ontstaat hierdoor eene tegenstrijdigheid, die, daar zij niet ingezien en erkend wordt, eene reeks onvoldoende pogingen om het tegenstrijdige te vereenigen, ten gevolge heeft. Daar juist dat Evangelie, dat het meest geloof schijnt te verdienen, de sterkst gekleurde wonderverhalen bevat, moet aan de mogelijkheid van het wonder een en ander worden ingeruimd; doch daar een wonder, dat minstens irrationeel is en den natuurlijken zamenhang verbreekt, niet kan worden aangenomen, moet, zoo vaak zich daartoe bij Johannes de gelegenheid voordoet, aan het gezag en de beteekenis van den Evangelist als ooggetuige iets worden ontnomen.

„Misschien," spreekt Hase en bereidt ons door dit misschien er reeds op voor, dat wij door het wankelen van den bodem, waarop hij ons voert, niet aan het duizelen moeten geraken, „misschien bleven alle genezingen van Jezus bepaald tot dat „gebied, waarop de invloed van den wil op het ligchaam zich „ook anders individueel en in geringere mate openbaart;" [1]) dus geheel als Schleiermacher, wiens voorbeeld hij ook daarin volgt, dat hij de opwekkingen van dooden, die door deze stelling niet verklaard kunnen worden, in ontdekkingen van een schijndooden toestand verandert. Evenwel wordt bovendien het dierlijk magnetisme nog hierbij gehaald, dat als eene „in het oneindigende natuurleven zich geheimzinnig open„barende kracht, welke op de lijdende natuur werkt," eenige punten van vergelijking oplevert met de kracht, die in Jezus was. Als Hase daarbij deze begaafdheid van Jezus regtstreeks met den naam van een talent bestempelt, gevoelt hij wel, dat hij daardoor aan de eigenaardige verhevenheid van Jezus iets

[1]) Leben Jesu, § 48 der vierde uitgaaf.

te kort doet; want een aan de magnetiesche kracht verwant ligchamelijk genezingsvermogen zou voor de hoogere waarde van zijn persoon en de waarheid zijner leer even weinig bewijzen als b. v. buitengewone ligchaamskracht of scherpte van zintuigen. Daarom beschouwt Hase deze wondergave van Jezus liever als „eene bewuste heerschappij van den geest „over de natuur, die wel oorspronkelijk der menschheid te „gelijk met de heerschappij over de aarde werd verleend, doch „in Jezus heilige zondeloosheid hare oude regten herkreeg „tegenover den onnatuurlijken toestand van ziekte en dood, „zoodat hier geen uitzondering op de natuurwetten, maar „veeleer de oorspronkelijke harmonie en waarheid in de ver„brokene wereldorde werd aanschouwd." Daarmeê zou nu inderdaad op eens veel gewonnen zijn, want nu konden behalve de wonderbare genezingen door Jezus verrigt, ook zijne „magtsopenbaringen tegenover de natuur onder dat begrip „worden opgenomen en ten deele als bespoedigde natuurwer„kingen beschouwd worden." Op dat standpunt onzer mystiesche nieuwe orthodoxie gevoelt Hase zich echter niet te huis, daar hij niet vergeten kan, dat de den menschen verleende heerschappij over de natuur door onderzoek van deze en het indringen in hare wetten moet verkregen worden, terwijl die gewaande magtsopenbaringen van Jezus naar tooverij zweemen, iets, waarvan Jezus zelf afkeerig was. Wijl dus aan den eenen kant de hoe sterk dan ook (met Schleiermacher) opgeschroefde magt van den wil over het ligchaam niet ver genoeg reikt, en aan den anderen kant de voorstelling van den tweeden Adam als algemeene heerschappij over de natuur te onzeker is, zoo blijft het daarbij, dat wij in Jezus het bestaan van zekere „ons nog onbekende krachten, vooral „plotseling werkende geneeskrachten, waarmede wij ook elders „veel analoogs ontmoeten, moeten erkennen [1])." Na hulpeloos links en regts te hebben rondgetast is Hase dus tot eene begaafdheid, die gelijk is aan x, gekomen, die, zonder dat het mogelijk is haar in eenig verband te brengen tot Jezus godsdienstige roeping, even toevallig als raadselachtig schijnt en bovendien, gelijk de reeds gemelde stelling van Schleiermacher, zelfs niet van alle wonderen van Jezus, vooral die waarvan Johannes melding maakt, eene verklaring kan geven.

Zoo willen dadelijk in het begin van Johannes Evangelie

[1]) Die Tübinger Schule, Sendschreiben an Dr. Baur, bl. 18.

bij de verandering van water in wijn alle „onbekende krachten" niet aanslaan, en moet Hase zich met Schleiermachers vitterij op de gebrekkige voorstelling dekken, waaraan hij nog de gelukkige ontdekking toevoegt „dat het niet bewezen is, dat Johannes zich toenmaals onder de jongeren bevond [1])." Hier is het nu wel is waar iets nieuws, dat een schrijver, dien men in 't algemeen als ooggetuige meent te mogen beschouwen, toch in elk bijzonder geval als zoodanig eerst dan gelden kan, wanneer zulks voor dit geval bewezen is waarheid te zijn. Ondertusschen, ook al ware Johannes toevallig bij de bruiloft te Kana niet tegenwoordig geweest, doch eerst na eenige dagen, zooals men zich moet voorstellen, tot Jezus teruggekeerd, dan moest hij toen toch vernemen, hoe het met de wijnbedeeling, die hij had misgeloopen, toegegaan was, en ook „onder den invloed van latere indrukken en opvattingen" kon zich eene zaak die hem als een eenvoudige bruiloftscherts was voorgesteld, niet in het meest ongehoorde wonder veranderen. Nu vinden wij bij Johannes behalve dit wonderverhaal, waarvan hij alleen melding maakt, ook het spijzigingswonder en het wonder van het wandelen op het meer, dat hij met de drie eerste Evangelisten gemeen heeft en wordt daardoor de levensbeschrijver, die het absolute wonder niet wil aannemen, in de moeijelijkheid gebragt, om op de getuigenis van Johannes als ooggetuige, ten slotte te moeten aannemen, wat hij niet zou geloofd hebben als anderen het mededeelden, die alleen van hooren zeggen verhalen. Maar waar lezen wij dan toch dat Johannes getuige van die wonderen is geweest? Wel staat bij Marcus en Lukas onmiddellijk voor het spijzigingsverhaal dat de apostelen, namelijk de twaalf, die vroeger uitgezonden waren, van hunne zendingsreis waren teruggekeerd; maar hoe ligt kan de droomer Johannes niet hier of daar zijn hangen gebleven en eerst te Kapernaüm of later zich bij Jezus gevoegd hebben, waardoor hij dus juist deze beide vreemde voorvallen niet zelf mede bijwoonde en ze later in zijn Evangelie in dien vorm opnam, dien zij inmiddels in de overlevering hadden verkregen [2]). Men ziet, Johannes is een geliefd persoon voor dit soort van theologen, maar somtijds maakt hij het toch met zijne wonderverhalen wat al te erg en moet men hem dan van de hand schuiven, om door zijn alibi vrij

1) Leben Jesu, § 50.
2) § 74, 75.

spel te krijgen en van zijn verhaal slechts zooveel te mogen gelooven, als iemand juist aanstaat.

Doch terwijl Johannes veel zaken verhaalt, waarbij onze zuiver wetenschappelijke biograaf hem gaarne zijne ooggetuigenis zou willen schenken, zoo verhaalt hij ook omgekeerd veel niet, waarbij hij als apostel had moeten tegenwoordig zijn en zijn stilzwijgen dus bevreemding wekt. Had de schrijver van het vierde Evangelie de zoogenoemde duiveluitwerpingen medeaanschouwd, waaromtrent de drie eerste Evangelisten, wier berigten wij in dit opzigt in 't algemeen gerust vertrouwen mogen, zooveel weten te verhalen, en strekten zij, 'tgeen evenzeer groote waarschijnlijkheid bezit, tot eene buitengewone bevestiging van Jezus waardigheid als Profeet en Messias onder zijne volksgenooten, dan zou Johannes zich toch opvallend naar den smaak zijner in de beschaving der Grieken deelende lezers hebben geschikt, als hij alleen om hun fijner ontwikkelden zin te sparen, van deze zoo gewigtige soort wonderen had gezwegen [1]. Doch meer nog, als hij den zielestrijd van Jezus in Gethsemane, waarvan hij, is hij Johannes, als een der drie apostelen, die Jezus daarbij terzijdestonden, had getuige moeten zijn, daarom alleen met stilzwijgen is voorbijgegaan, omdat na het hoogepriesterlijk gebed van zijn zeventiende kapittel, het angstgebed in Gethsemane, „voor de eenheid van zijn werk hinderlijk zou geweest zijn," [2]) dan vertoont hij zich aan ons als een bellettrist, die nu echter even gemakkelijk het eene bedacht, als het andere achtergehouden kan hebben.

Waar het de reden van Jezus bij Johannes geldt, spreekt Hase dan ook over het algemeen met de grootste bedachtzaamheid Hij noemt ze „meer of minder vrije ontwikkelingen of wedergevingen van 'tgeen de apostel van Jezus woorden in zijn hart omgedragen, doch ook ligt in een halve eeuw onbewust door eigene gedachten vervangen heeft, en hoe meer zij bloot verklaringen van het Logosbegrip zijn" (dit zijn ze echter bijna doorloopend) „met des te minder zekerheid is haar geschiedkundige waarde te bepalen;" gelijk inzonderheid bij Jezus uitspraken aangaande zijn voorbestaan, die de wetenschappelijke levensbeschrijver natuurlijk niet gebruiken kan, wordt erkend [3]). Nu mag men echter met billijkheid vragen: als men bij Jezus gesprekken in het vierde Evangelie naauwelijks op een enkel punt zekerheid bezit, of men de denkbeelden (om van woor-

[1]) Gelijk Hase aanneemt, Leben Jesu, § 49. [2]) Hase, § 107.
[3]) § 8, 65.

den niet eens te spreken) van Jezus of slechts van den Evangelist voor zich heeft en men in betrekking tot het voorgevallene slechts in die enkele gevallen, waar Johannes van zijne persoonlijke tegenwoordigheid gewaagt, verzekerd is, dat hij daarbij is geweest en zich niet later wonderen heeft laten op de mouw spelden of zichzelf heeft opgedrongen — met billijkheid, zeg ik, mag men dan vragen, waarin dan toch het bijzondere vertrouwen bestaat, dat dit Evangelie verdient? En als Hase verzekert, dat, wanneer hij de evangeliesche geschiedenis van Jezus kindsheid, als een aaneenschakeling van dichterlijke sagen beschouwt, waarin men alleen willekeurig sporen van werkelijk geschiedkundige voorvallen kan vinden, de waarheid der apostoliesche getuigenis niet verminderd wordt, daar deze eerst met den doop van Johannes een aanvang neemt [1]); dan moet men evenzeer vragen, wat nut die apostoliesche getuigenis onzen Evangeliën oplevert, daar geen van de drie eerste door een apostel is opgesteld, en de apostel, die het vierde zamenstelde, slechts in zoo hoogst beperkte mate als geloofwaardig getuige kan beschouwd worden?

Ook bij Hase komt het dubbelzinnige en zichzelf wederleggende van zijn standpunt, bovenal duidelijk aan het slot van Jezus levensgeschiedenis, bij de voorstelling der opstanding en hemelvaart aan het licht. Eerst zoekt hij de werkelijkheid van Jezus dood in verdenking te brengen, daar slechts òf een begin van ontbinding òf de kwetsing van een tot het leven noodig orgaan een zeker bewijs verschaft, dat iemand gestorven is, en het laatste bij Jezus niet aangetoond kan worden, terwijl de plaats, die Handelingen 2, 27. 31 voorkomt, het eerste ook volgens de kerkelijke voorstelling onaannemelijk maakt. Als Hase dientengevolge den schijn aanneemt, alsof hij met zijne bewering, „dat het organiesche beginsel van Jezus ligchaamsgestel niet zoodanig is aangetast geweest, dat zich sporen van ontbinding openbaarden," [2]) op volkomen regtgeloovig terrein staat, is deze schijn niet dan bedriegelijk. Volgens den waren zin der evangeliesche berigten, evenals thans nog in de volksmeening, had Jezus ziel zijn ligchaam verlaten, en kon daarmede zonder een wonder niet weder vereenigd worden; volgens Hase was er slechts een stilstand ontstaan in de uitwendige levensverrigtingen, die echter door het wederaanwakkerende levensbeginsel werd opgeheven. Ook bij de vraag naar de oorzaak van dit herleven, wordt hetzelfde bedriegelijke

[1]) § 26. [2]) § 116.

spel herhaald. „Het denkbeeld," lezen wij, „ligt vóor de hand, dat de dood als gewelddadige verstoring, oorspronkelijk niet tot de natuur van een onsterfelijk wezen behoort, maar op die wijze eerst door de zonde is ontstaan, waardoor hij, die van de zonde vrijbleef, ook aan dien onnatuurlijken toestand des doods niet behoefde onderworpen te worden." [1]) Dat het Hase met zoodanige groote woorden geen ernst is, weten wij reeds; zijne eigenlijke meening schijnt in deze woorden vervat te zijn, „men kon niet anders verwachten, als dat de wonderbare geneeskracht, over welke Jezus kon beschikken, ook op hem zelf haren invloed heeft uitgeoefend." [2]) Daar Hase deze geneeskracht elders als een talent beschouwt, moet trouwens, opdat een talent zich openbare, worden ondersteld, dat wie er meê begaafd is, bij volle levenskracht zij, en wij kunnen ons van een talent om te herleven moeijelijk eene voorstelling maken. Wij moeten derhalve aan Hase's woorden dezen zin geven, dat de hooge mate van levenskracht in Jezus, die zich gedurende zijne aardsche werkzaamheid, uit zijn overvloed, genezend aan anderen mededeelde, bij zijne kruisiging zich geopenbaard heeft in den hardnekkigen tegenstand aan het werk der ontbinding des ligchaams geboden. Doch de zuiver wetenschappelijke levensbeschrijver stelt zich met nog minder tevreden. „In elk geval," spreekt hij met Schleiermacher en geeft daarmede al het vroeger beweerde prijs, „blijft zijne herleving, hoe zij zich ook moge toegedragen hebben, een onloochenbaar werk der Voorzienigheid, daar Jezus niet zelf eenen schijndood heeft bewerkt, maar in vollen ernst heeft wanen te sterven, en zijn dood door geen menschelijke tusschenkomst zou kunnen verhinderd zijn." [3]) Hij had, nu hij toch eenmaal zeil begon te minderen, gerustelijk in plaats van Voorzienigheid, het woord toeval kunnen gebruiken; want hadden de krijgsknechten zich streng aan de hun gegeven bevelen gehouden en ook Jezus, gelijk den beiden anderen gekruisten, de beenderen gebroken, dan zou aan eene opstanding, in dien zin als Hase die verstaat, niet te denken zijn geweest. Van de met elkander strijdige sporen van verschijningen des verrezene, die men in de evangeliesche berigten ontwaart, wijst Hase, evenals Schleiermacher, al de zoodanige, die op iets bovennatuurlijks en geestachtigs in zijn bestaan doelen, van de hand, als bloot subjectieve gevolgen van de vrees der jongeren tegenover hem, aan wiens dood zij geloofden; of hij weet ze, als het aanvankelijk niet herkend

[1]) § 120. [2]) Als boven. [3]) § 116, 120.

worden door Magdalena en de Emmaüsgangers, uit het „gemis van eigenlijk kenmerkende gelaatstrekken" te verklaren. Daarentegen houdt hij dezulke als objectief en geschiedkundig vast, die op zichzelf beschouwd, het bestaan van een tastbaar en aan voedsel behoefte gevoelend, en dus geheel natuurlijk, menschelijk ligchaam des verrezene bewijzen. [1])

Ook bij de beschrijving van het laatste voorval uit Jezus leven, zijne hemelvaart, geeft Hase nog eens een zekeren draai aan de zaak door de opmerking: „op zichzelf beschouwd is het waarschijnlijk genoeg, dat Jezus op eene andere als de gewone wijze van de aarde gescheiden zij." [2]) Wijl hij echter daarmede niet de noodzakelijkheid eener zigtbare hemelvaart erkent, maar veeleer in deze eene mythiesche opvatting van Jezus heengaan tot den Vader meent te vinden, zoo laat hij, naar het schijnt, den herleefde eindelijk toch in het algemeene noodlot van alle stervelingen deelen, en, omdat hij een jaren lang voortleven van Jezus in de verborgenheid onvereenigbaar met diens karakter en daarvoor geen enkel bewijs in de geschiedenis vindt, neemt hij aan dat Jezus reeds spoedig na zijn herleven gestorven zij; trouwens in tegenspraak met zijne vroegere, zeer juiste opmerking, dat een in halfdooden toestand rondtrekkende den apostelen niet een overwinnaar van dood en graf zou toegeschenen zijn. Het is echter deze soort van theologie niet regt aangenaam, als haar zoo bepaald afgevraagd wordt, wat eigenlijk hare bedoeling zij; veeleer legt zij ons ten slotte daarmede het zwijgen op, „dat ook de evangeliesche geschiedenis hare mysteriën heeft." [3]) Inderdaad echter verhaalt ons hier de evangeliesche geschiedenis klaar en duidelijk, dat de herrezene, zonder nogmaals te sterven, op zigtbare of onzigtbare wijze naar den hemel tot zijnen Vader is opgevaren; het geheimzinnige, of liever het verbod om verder over de zaak na te denken, komt slechts van die halfslachtige theologie, die aan geen hemelvaart kan gelooven en het toch niet waagt eenvoudig te erkennen dat Jezus gestorven is.

7. MIJNE KRITIESCHE BEWERKING VAN HET LEVEN VAN JEZUS.

De drie laatst besprokene bewerkingen van het Leven van Jezus: het uitvoerige werk van Paulus, het leesboek van Hase, benevens de voorlezing van Schleiermacher, hadden op dit ge-

[1]) § 119, vergel. 34. [2]) § 122. [3]) § 122, noot n.

bied den meesten naam gemaakt, toen ik dertig jaar geleden voor het eerst daarop mijne aandacht vestigde. Geen van alle schonk mij bevrediging, veeleer achtte ik dat alle, elk op hare wijze, het doel gemist hadden, het werk van Paulus door overdrevene getrouwheid in het toepassen van een eenzijdig beginsel, die der beide anderen, door buigzame, bemiddelende inconsequentie bij menig overigens juist inzigt. Ik bespeurde echter dat dezelfde oorzaak allen had doen falen in hunnen arbeid, namelijk hunne wijze van beschouwing van de bronnen der evangeliesche geschiedenis. Het was niet mogelijk de tegenstrijdigheid tusschen het bovennatuurlijke, waarvan de Evangeliën melding maken, en het natuurlijke, dat de eenig bruikbare stof voor eene geschiedkundige behandeling is, op te heffen, zoolang de Evangeliën, of ook slechts één daarvan, als geschiedkundige bronnen in den vollen zin des woords werden beschouwd. Dat zij dit niet zijn, bleek reeds duidelijk genoeg daaruit, dat zij bovennatuurlijke zaken vermelden; maar het doel, met al de tot hiertoe in het licht verschenen bewerkingen van het Leven van Jezus beoogd, was juist geen ander geweest, als dit bovennatuurlijke uit de evangeliesche berigten te verwijderen, of er althans in zekere mate eenen natuurlijken schijn aan te geven.

Het kwam er thans op aan, in bijzonderheden met betrekking tot de evangeliesche verhalen op de rij af aan te toonen, vooreerst dat alle pogingen, om het bovennatuurlijke daaruit weg te verklaren of zijne tegenstrijdigheid met de natuurwetten te bemantelen, vruchteloos waren, en daarna dat die verhalen derhalve ook niet als geschiedkundige berigten in den strengen zin des woords konden beschouwd worden; en dit laatste niet slechts wegens het bovennatuurlijke, dat zij bevatten, maar ook deels wegens hunne tegenstrijdigheid onderling, deels met de geschiedenis, zooals ons die uit andere bronnen bekend is, deels met de geschiedkundige waarschijnlijkheid; waarbij nog moest aangewezen worden, dat het, zoo dikwijls er iets bovennatuurlijks in het spel kwam, gemakkelijker was zich voor te stellen, hoe dit verhaal zonder geschiedkundigen grondslag was ontstaan, dan hoe iets zoo onnatuurlijks in werkelijkheid kon geschied zijn.

Hierdoor werd aan den eenen kant deze uitkomst verkregen, dat men met een sprong over al de moeijelijkheden heen was, om wat onvereenigbaar was, te vereenigen, van wat niet geschiedkundig was, eene geschiedkundige voorstelling te geven, het ongeloofelijke geloofbaar te vinden, maar aan den anderen

kant scheen ook veel, en daaronder van onschatbare waarde, verloren. In de plaats van den Christus, zooals hij werkelijk geleefd had en dien men tot dusverre in de Evangeliën had meenen te bezitten, zou het nu slechts eene later gevormde voorstelling van hem zijn, die ons daarin werd gegeven. In plaats van historiesche voorvallen uit zijn leven, zouden wij in de evangeliesche verhalen nu grootendeels slechts de uitdrukking der messiaansche voorstelling van den toenmaligen tijd terugvinden, enkel een weinig aan een bepaalden vorm gebonden door den indruk, dien zijne persoonlijkheid, zijne leer en lotgevallen hadden verwekt. Ook van Jezus reden werd een deel, en inzonderheid die uit het Evangelie van Johannes, welke tot handhaving zijner hoogere waardigheid het gewigtigst waren, als de vrucht van latere tijdsomstandigheden en gedachten-ontwikkelingen, terzijdegeschoven. Op die wijze scheen de gestalte van den evangelieschen Christus, die tot hiertoe zoo al niet in uitgewerkte, althans in vaste en duidelijke omtrekken voor ons had gestaan, zich in een ijl nevelbeeld op te lossen.

Zooveel is zeker, dat men er van nu af niet meer aan denken kon, uit de verschillende verhalen der Evangeliën als het ware een mozaiekbeeld van Jezus persoon en leven zamen te stellen, waarbij het er slechts op aankwam hoe de steentjes te verdeelen, hoe de verhalen van den eenen Evangelist in die des anderen in te voegen, hoe inzonderheid Johannes met de drie eerste Evangelisten tot eenheid gebragt moest worden. Thans kon geen enkel stuk evangeliesch verhaal, zooals het daar lag, meer voor historiesch gelden; het eene zoowel als het andere moest eerst in den historieschen smeltkroes geworpen en toegezien worden, wat na verwijdering der vreemde bijmengsels als geschiedkundig goud overbleef.

De indruk door deze handelwijze en hare gevolgen verkregen, was, gelijk altijd bij iedere ernstige kritiek het geval is geweest, dat men zich verarmd, ja beroofd waande, daar men zich genoodzaakt zag, van eene menigte bloot schijnbare bezittingen afstand te doen. Als het geoorloofd is het kleine met het groote te vergelijken, dan ging het hier op een meer beperkt gebied van wetenschap, gelijk het eens op een meer omvattend ten tijde der Kantiaansche wijsbegeerte gegaan was. Hoe rijk waande zich de oude wijsbegeerte van Wolf niet en welk een onbarmhartigen streek gaf de Kritik der reinen Vernunft door dien rijken inventaris van aprioristiesche wetenschap. Daarin wilde men zich niet schikken en ging dus voort dien

gewaanden rijkdom te beheeren, totdat het bankroet voor aller oogen aan 't licht kwam. Kant had een smallen weg aangewezen, langs welken de wijsbegeerte tot het regtmatig bezit van zekere kennis kon geraken. Dezen weg sloegen zijne volgelingen in en zagen zich, zoolang zij dien hielden, daarvoor beloond. Geen wonder, dat ook de vrucht van onze kritiek der Evangeliën aan het meerendeel der godgeleerden niet behagen kon, dat zij van hun ingebeelden rijkdom geen afstand doen wilden en zich gedroegen, alsof de kritiek niets te beteekenen had. Wat van hun standpunt aangaande het leven van Jezus geschreven is, zullen wij als een werk van achterblijvers leeren kennen, en bemerken dat slechts zij de zaak der waarheid nader hebben gebragt, die naar eerlijke winst trachtend, op het door de kritiek aangewezene smalle pad zijn voorwaarts gegaan.

8. REACTIE EN BEMIDDELING: NEANDER, EBRARD, WEISSE, EWALD. — NIEUWE VOORUITGANG: KEIM, RENAN.

Met geen ander doel, als ter bestrijding mijner kritiesche bewerking van het Leven van Jezus, schreef Neander zijn „Leben Jesu Christi." [1]) Reeds die uitbreiding van Jezus naam is niet zonder beteekenis. Aan den naam, waardoor hij als mensch van zijne medemenschen wordt onderscheiden, werd het woord toegevoegd, dat zijn ambt en waardigheid aanduidde; aan de rationele rigting, die men tot hiertoe in het behandelen der geschiedenis van Jezus had gevolgd en die zich reeds in deze benaming geopenbaard en eindelijk tot een negatief resultaat gevoerd had, moest een geloovig tegenwigt gegeven worden.

Neanders Leben Jesu heeft drie motto's, uit Athanasius, Pascal en Plato; alle goede geesten der godgeleerdheid en wijsbegeerte worden in dezen laatsten nood aangeroepen. Slechts dat motto ontbreekt, dat den geest van het werk zelf zou uitgedrukt hebben en nog bovendien aan den bijbel ontleend zou geweest zijn, namelijk het woord, dat wij Marc. 9, 24 lezen: „Ik geloof, Heer, kom mijne ongeloovigheid te hulp!" In Neander ontmoette de aanval der kritiek eenen tegenstand, die door een geheim verdrag met den vijand in menig opzigt krachteloos was geworden, als die van eene vesting, wier halve bezetting voor den belegeraar gewonnen is. Neanders rigting was wel over 't algemeen de geloovige, die in Christus eene

[1]) Eerste uitgaaf 1837, vijfde 1852.

volkomene openbaring Gods aan de menschheid erkent, en tegenover de kritiek des verstands eene gemoedelijke; maar deels was hij niet geheel zonder wijsgeerige ontwikkeling gebleven, al ware het ook slechts de op de verbeeldingskracht steunende ontwikkeling der natuurlijke wijsbegeerte en romantiek, deels had hij bij zijne veelzijdige beoefening der geschiedenis noodzakelijk telkens historiesche kritiek moeten toepassen, terwijl eene opregte waarheidsliefde, die echter evenmin tegenover gemoedelijke zelfmisleiding, als vrome partijdigheid, krachtig genoeg werd bevonden, hem weêrhield de sophistiesche kunstgrepen van hen na te bootsen, die, om slechts geen duimbreed voor den vijand te wijken, naar het uiterlijke ook aan zulke stellingen vasthouden, waaraan zij in hun hart geen geloof meer schenken. Een boek, als Neanders Leben Jesu, onder zoodanige gegevens ontstaan, kan medelijden inboezemen; de schrijver bekent zelf in de voorrede, dat hij wel gevoelt, dat het den stempel draagt van zijnen tijd, de eeuw der krisis, der isolering, der smarten en weeën.

In zijne hulpeloosheid zoekt Neander zooveel mogelijk zijnen steun in den „grooten godgeleerde", dat wil zeggen Schleiermacher; maar welk een bedriegelijke en ligt de hand van wie er op steunt kwetsende staf deze is, juist met betrekking tot het Leven van Jezus, hebben wij reeds gezien. Een godgeleerde van Neanders gevoelvol karakter en platoniesch-romantiesche beschaving moest zich van zelf reeds meer door het Evangelie van Johannes dan door de drie eerste Evangeliën aangetrokken gevoelen; doch daar hij hierin nu bovendien den grooten godgeleerde, den man, wiens kritiesche scherpzinnigheid anders zoo onverbiddelijk is, op zijne zijde heeft, zoo waant hij zich te zekerder tegenover de twijfelzucht eener te ver gaande kritiek. Neander beschouwt de Evangelisten in het gemeen als geïnspireerde schrijvers, maar verder oordeelt hij, dat de inspiratie deels hunne menschelijke ontwikkeling niet aan banden gelegd, deels slechts den godsdienstigen, niet den geschiedkundigen inhoud hunner berigten zal beheerscht hebben; alsof hier niet uit den aard der zaak het godsdienstige met het geschiedkundige onafscheidelijk is verbonden. De vrucht dezer beschouwingswijze is een eklekticisme, dat er naar streeft die voorstellingen, die den denkenden geesten van den tegenwoordigen tijd het meest aanstoot geven, uit de evangeliesche geschiedenis te verwijderen, om het overige te krachtiger als historiesch tegen de aanvallen van de aan-

hangers der mythiesche opvatting te kunnen verdedigen. De wonderen van Jezus worden door het aannemen eener onderscheiding tusschen den gewonen en eenen hoogeren loop der natuur, met den eersten van welke zij slechts in strijd zouden zijn, door het verwijzen op later te ontdekken natuurkrachten, door welke zij zouden kunnen verklaard worden, der moderne voorstelling nader gebragt. De verandering van water in wijn op de bruiloft te Kana wordt als verhooging van de kracht des waters, totdat het de sterkte van wijn heeft verkregen, zooals iets dergelijks met minerale wateren het geval is, opgevat, terwijl Neanders zachte beoordeeling der natuurlijke verklaring van het spijzigingswonder getuigt, hoezeer hij in zijn hart geneigd is haar te verdedigen. Deze overhelling tot de natuurlijke wonderverklaring, waarvan hij zichzelf onbewust is, verraadt zich ook door het hier en daar bemerkbare zwak, dat hij, naast zijne heerschende voorliefde voor Johannes, voor Marcus doet blijken. Wat men in Marcus prijst, noemt men zijne aanschouwelijke voorstelling; in werkelijkheid is het echter de omstandigheid, dat hij in de stoffelijke middelen, waardoor volgens hem het wonder wordt verkregen, en de geleidelijke opklimming, die in vele wonderen volgens zijne voorstelling bemerkbaar is, eene achterdeur voor de natuurlijke wonderverklaring openstelt.

Door eene zoo weifelende houding is der kritiek reeds te veel gronds ingeruimd, dan dat zij nog met goed gevolg zou kunnen afgeweerd worden. De vijand is in de poort der vesting toegelaten en moet haar eindelijk geheel vermeesteren. Want als de mogelijkheid wordt aangenomen, dat de in het geschiedkundige aan zichzelf overgelaten Lukas de geboorte van Jezus te Bethlehem ten onregte op de schatting grondt, wat staat er ons dan borg voor, dat Jezus in 't geheel te Bethlehem is geboren? En als de hoofdbeteekenis der hemelvaartsgeschiedenis deze is, dat zij ons leert hoe Jezus niet door den dood het aardsche leven met een hooger heeft verwisseld, waardoor weten wij dit dan, als wij het verhaal niet vertrouwen, dat ons zegt, dat deze overgang door een opvaren ten hemel werd bewerkstelligd?

Men kan het van dit standpunt uit als een verstandigen greep beschouwen, dat een gedeelte der godgeleerden met verwerping van al zoodanige halfheden tot het wonder sans phrase is teruggekeerd. Of men erkent het wonder, òf men erkent het niet; erkent men het echter, dan staat het niet

vrij, tusschen de wonderen nog een onderscheid te maken en slechts zulke wonderen aan te nemen, die nog eenige overeenkomst met natuurlijke verschijnselen opleveren, de overige als tooverkunsten te verwerpen; want elk wonder is tooverij, daar het een onmiddelbaar ingrijpen der hoogste oorzaak in de volgorde der natuurlijke oorzaken is, en biedt het eenige overeenkomst met een natuurlijk verschijnsel aan, dan kan dit slechts eene toevallige, uitwendige overeenkomst zijn. Als trouwens die overeenkomst bestaat, als er sprake is van eene ziektegenezing, omtrent welke men zich kan voorstellen, dat zij, slechts in sterker graad, niet anders is, als de erkende invloed van den geest op ziekelijke aandoeningen en ligchaamstoestanden, dan kan men zich ligter wijsmaken, dat men aan wonderen gelooft, terwijl men zich inderdaad slechts iets natuurlijks, tot eene oneindige magt gebragt, droomt. Waar daarentegen deze overeenkomst wegvalt, als bij de vermenigvuldiging der brooden, de verandering van water in wijn (nadat den theologen door mijne kritiek de lust was vergaan, om zich op Olshausens voorstelling van een versneld natuurproces te beroepen), dan behoort er iets toe, om in onzen tijd naar waarheid te durven verzekeren, dat men aan zulk een wonder zonder iets meer gelooft. Als Gfrörer [1]) omtrent de genezing van den verlamde bij het water Bethesda, of van den zich op verren afstand bevindenden zoon des koninklijken dienstknechts verklaart, dat hij ze eenvoudig als wonderen beschouwt, zoo begrijpt men, dat het zijne bedoeling is der wijsgeerige kritiek, die de onmogelijkheid van het wonder zocht te bewijzen, een slag in het aangezigt te geven, of men houdt dit voor den vuistslag op de tafel, waarmede een kroegredenaar aan zijn declamatie kracht zoekt bij te zetten; hoe ernstig onze schrijver het echter daarmede meent, blijkt uit de wijze, waarop hij, geheel in den smaak van Paulus, andere wonderen door eene natuurlijke verklaring aan den kant weet te schuiven. Als Meijer in zijn Handboek op de Evangeliën in den regel bij de wonderverhalen, na alle andere opvattingen bestreden te hebben, daarbij staan blijft, dat hij ze voor werkelijke wonderen doet gelden, zien wij hier het lofwaardige streven van den schriftuitlegger, om de zaken te nemen, zooals de schrijver, wiens geschriften moeten verklaard worden, ze mededeelt, tot een zonderling gemis aan oordeel ontaard.

Daarentegen staat in Ebrards hier tehuis behoorende ge-

[1]) Geschichte des Urchristenthums (5 dl. 1838).

schriften [1]), die vooral tegen mijne kritiesche bewerking van het Leven van Jezus gerigt waren, de hernieuwde orthodoxie op het standpunt der onbeschaamdheid voor ons. Hier wordt geen voet gronds ingeruimd, geene verzwakking van het wonderbegrip toegelaten; de Evangelisten kunnen nergens met elkander in tegenspraak zijn, nergens dwalen; de kritiek wordt doorgaande in 't ongelijk gesteld, geen harer bewijsgronden als geldend erkend; kan zij niet wederlegd worden, dan wordt zij toch overschreeuwd. Terwijl Ebrard mij van ligtzinnigheid beschuldigt, wijl ik Jezus afscheidsrede bij Johannes, (die ik toch immers voor ongeschiedkundig houd) gerekt vind; terwijl hij het als eene lastering van den Verlosser beschouwt, dat ik — niet tot den werkelijken Jezus, zelfs niet tot dien van een der Evangelisten, maar tot den Jezus van eenige godgeleerden, die, verkeerdelijk Johannes met de drie eerste Evangelisten verbindend, op het hoogepriesterlijke gebed den zielestrijd in Gethsemane doen volgen, dus tot eenen bloot denkbeeldigen Jezus, juist om aan te toonen dat hij een denkbeeldige is, eenige berispende vragen rigt, wederlegt hij mijne bezwaren en die van andere redelijk denkende kritici tegen de mogelijkheid, dat een visch, terwijl hij naar den angel bijt, tegelijk een geldstuk in den bek heeft (Matt. 17, 24—27), door de opmerking, dat de visch op het oogenblik, toen Petrus hem den bek opende, het geldstuk immers uit de maag in de mondholte had kunnen spuwen. Zulke bewijsgronden kunnen hem, die ze te berde brengt, onmogelijk ernst zijn. Ebrard verkondigt ze op een wijze, alsof hij zeggen wilde: ik weet wel, dat ze niet veel waard zijn, maar voor ulieden zijn ze nog goed genoeg, en in ieder geval goed genoeg, zoolang de kerk iemand ambt en brood geeft en wij konsistoriaalraden de kandidaten examineren. Door deze zucht om tegen regt en rede zijne stelling te verdedigen, heeft Ebrards bestrijding der kritiek het waarheidsgevoel van alle beterdenkenden, zelfs onder de geloovige theologen beleedigd en het is slechts een bewijs, hoe ook regtvaardige gemoederen, in het eerst door den aanval der kritiek werden getroffen, dat iemand als Bleek, nadat Ebrards wetenschappelijke kritiek het licht had gezien, de verwachting kon uitspreken, dat de schrijver, met eene gezindheid als de zijne en met zoo uitstekende gaven toegerust, spoedig der kerk des Heeren en der theologiesche wetenschap

[1]) Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte (eerste uitg. 1842, tweede 1850). Olshausen's Bibl. Commentar, I. (vierde uitg., door Ebrard herzien, 1858).

uitstekende diensten zou bewijzen. Van de diensten der laatste bewezen, weten de jaarboeken der wetenschap reeds heden niets meer te melden; van 'tgeen hij voor de eerste is geweest, zal de Evangeliesche kerk in de Palts nog lang de treurige herinnering bewaren.

Weisse had zich tegenover mijne kritiesche bewerking van het Leven van Jezus, op een ander standpunt geplaatst. Hij was een der eersten, die dit werk verstandig beoordeelden. Spoedig daarna trad hij op met eene eigene bewerking der evangeliesche geschiedenis [1]), in welke hij inzonderheid mijne overtuiging, aangaande het ongeschiedkundig karakter van het Evangelie van Johannes en het onvereenigbare daarvan met de overige, deelde, en de gronden, die ik daarvoor had aangehaald, nog versterkte. Hoe hij, daar hem niettemin veel in het vierde Evangelie aantrok, zich door de onderscheiding van daarin voorkomende apostoliesche en niet-apostoliesche bestanddeelen zocht te redden, zal aanstonds nader worden besproken. Zijne voorliefde voor Marcus, op wien Wilke juist in dien tijd in een uitgewerkt en scherpzinnig, doch geenszins overtuigend geschrift [2]) als op den schrijver van het meest oorspronkelijke Evangelie de aandacht vestigde, stond misschien, evenals bij Neander, in verband met de omstandigheid, dat in dit Evangelie enkele genezingsverhalen op een schijnbaar meer natuurlijke wijze worden voorgesteld. Want wat het genezen van zieken betreft, nam Weisse, gelijk Hase, aan, dat Jezus eene natuurlijke, dagelijks door hem aangewende geneeskracht eigen was, waarom de herhaalde, korte opgaven der Evangelisten, dat hij vele zieken heeft genezen, ongetwijfeld juist zijn, terwijl daarentegen de uitvoerige verhalen aangaande enkele wonderwerken, reeds opgesierd en met vele ongeschiedkundige bijomstandigheden verrijkt zouden wezen. Het was mijn streven geweest, aan te toonen, hoe in de meeste gevallen de messiaansche verwachtingen van dien tijd, zooals zij zich inzonderheid aan oudtestamentiesche voorvallen en uitspraken aansloten, als de bron van dit ongeschiedkundige in de evangeliesche wonderverhalen konden beschouwd worden, in enkele gevallen echter ook, gelijk in het wonder van den vervloekten vijgeboom, misverstand

[1]) Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet (1838); hiermede vergelijke men: Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium (1856).

[2]) Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien (1838).

eener zinnebeeldige uitspraak van Jezus. Deze laatste opvatting heeft Weisse nu met onmiskenbare overdrijving, op alle evangeliesche wonderverhalen toegepast; de kern van deze zou overal in eene gelijkenis van Jezus moeten gezocht worden, die door anderen overgebragt, door misverstand het aanzien van eene wonderbare gebeurtenis zou verkregen hebben. Het hoofdwonder der evangeliesche geschiedenis en de toetssteen tot onderscheiding der verschillende beschouwingen van het leven van Jezus, ja ik zou durven zeggen van het Christendom in het algemeen, de opstanding, wordt door Weisse in zoover in overeenstemming met mijne voorstelling daarvan, opgevat, dat hij geen werkelijk herleven van den gekruiste, evenmin een wonderbaar als een natuurlijk, aanneemt, maar slechts visioenen der apostelen; maar opdat deze niet den schijn zouden verkrijgen van een zelfbedrog zonder eenigen grond, stelt hij het aldus voor, alsof zij door den geest des gestorvenen meesters, of, mogt dit als eene ongelukkige spokerij worden afgekeurd, door God zelf onmiddellijk in hunne ziel zouden opgewekt zijn. Men bespeurt hier dezelfde halfheid, dezelfde verbinding van juiste kritiesche gedachten met de idiosynkrasiën van eenen dilettant, die het geheele theologiesche standpunt van Weisse kenmerkt en inzonderheid aan zijne bewerking der evangeliesche geschiedenis alleen de beteekenis van een curiositeit heeft gegeven.

Evenzoo is het gesteld met Ewalds geschiedenis van Christus [1]), zooals door mij reeds elders is aangetoond [2]). Zijne voorstelling van Jezus persoon en der genezingswonderen van de evangeliesche geschiedenis is voor de helft als die van Schleiermacher, voor de andere helft als die van Paulus; wat betreft de andere wonderen volgt hij, al wordt dit door hem niet erkend, de mythiesche opvatting. Zijne gerekte en hoogdravende verhandeling over Jezus opstanding, bevat geen grein gedachte meer dan mijn daarover handelend stuk in mijn Leben Jesu, al is dit niet zoo rijk aan zalving, doch tevens ook niet zoo verward. De stortvloed van woorden en frasen, waardoor Ewald bij de behandeling van dit onderwerp den lezer ver-

[1]) Geschichte Christus und seiner Zeit. Der Geschichte des Volks Israel fünfter Band (1855, tweede uitgaaf 1857). Hiermede vergelijke men die Geschichte des Apost. Zeitalters, het zesde deel der Gesch. des Volks Israel. (tweede uitg. 1858). Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt 1850 en die Johanneischen Schriften übersetzt und erklärt 1861.

[2]) Gespräche von Ulrich v. Hutten, Voorrede Bl. XXXVIII—XLIV.

bijstert, is als het ware een teeken, dat die geheele soort van godgeleerdheid in haar laatste tijdperk verkeert. Slechts bij het kunstmatig schemerlicht eener bombastiesche redenering kan men zichzelf het onvermijdelijke nog verborgen houden; zoodra de nevelen verdwijnen voor het licht der heldere en bepaalde gedachte, staat de vrucht der kritiek in vollen wasdom voor ieders oog.

Een tweetal verblijdende proeven van vooruitgang hebben de laatste jaren ons geschonken. Vooreerst het degelijke, kleine geschrift van Keim [1]) over de menschelijke ontwikkeling van Jezus Christus, en zeer onlangs het veelbesprokene werk van den Franschman Ernest Renan over het Leven van Jezus. [2]) Hoe groot het verschil ook zijn moge tusschen twee geschriften, waarvan het eene slechts eene onuitgewerkte schets is, het andere een voltooid, door rijkdom van kleuren schitterend schilderstuk, het eene evenzeer duitsch-wetenschappelijk, als het andere fransch-beschaafd, toch hebben zij een belangrijk punt van overeenkomst en lokt zelfs het tegenstrijdige, waardoor zij zich kenmerken, tot vergelijking van beide uit. Het punt, waarin zij elkander ontmoeten en waarop de schijver van het eerste stuk als het eigenaardige van zijnen arbeid wijst, terwijl hij bij de beoordeeling van het tweede het ook in dit erkent, is het streven, om in vollen ernst de menschelijke ontwikkeling van Jezus tot een onderwerp van beschouwing te maken, en bij de behandeling zijner levensgeschiedenis, de geschiedkundige, psychologiesche wijze van opvatting gestreng toe te passen. Teregt erkent Keim, dat de geheele rigting der tegenwoordige beschaving zoodanig eene beschouwing van Christus persoon en werk vordert en dat ook het denkend publiek onzer dagen nog slechts aan zulk eene geschiedenis geloof schenken zal, wier elementen het in zichzelf, in den gemeenschappelijken aanleg der menschelijke natuur terugvindt. Of het echter reeds zoover gekomen is, als door hem met lof wordt getuigd, dat deze opvatting zich tegenwoordig meer of minder bewust ontwikkelt in de theologiesche wetenschap, ja of zij zelfs bij Keim tot hare ontwikkeling is gekomen en komen kan is een andere vraag.

Éene overtuiging bezit hij evenwel, die, zal het zoover ko-

[1]) Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, akademische Antrittsrede von Dr. Th. Keim, (1861). Hiermede vergelijke men de aankondiging van het werk van Renan in het bijblad der *Allgem. Zeitung*, 1863, N°. 258—260.

[2]) Vie de Jésus, par Ernest Renan. 1863.

men, voor alles gevorderd wordt en te meer moet gewaardeerd worden, naarmate men ze minder buiten den engeren kring der zoogenoemde kritiesche school ontmoet, dat er namelijk geen sprake kan zijn van eene menschelijke opvatting van Jezus persoon, van het aantoonen eener uit hem zelf voortgaande ontwikkeling zijns levens, zoolang het vierde Evangelie als historiesche bron beschouwd, aan de drie andere voorgetrokken of daarmede ook slechts op ééne lijn gesteld wordt. Daarin is Keim een goed eind vooruit bij de gewone bewerkers van het Leven van Jezus, ook bij Renan, die wel aangaande de reden van Jezus bij Johannes van meening is, dat niemand, die aan deze eenige historiesche waarde toekent, een Leven van Jezus, dat eenigen zin heeft, kan zamenstellen, maar toch de verhalen, in dit Evangelie voorkomende, geloofwaardiger acht dan die der drie andere. Staat in dit opzigt de duitsche godgeleerde hooger dan de fransche, die de duitsche, wetenschappelijke onderzoekingen aangaande dit onderwerp slechts, voorzoover zij in 't fransch vertaald zijn, schijnt te kennen, hij gaat daarentegen aan den anderen kant, zooals blijken zal, te ver, als hij van den apostolieschen oorsprong en het zamenhangend karakter van het eerste Evangelie spreekt en op het spoor, door dit Evangelie en zijne rangschikking der gebeurtenissen aangewezen, de geleidelijke, innerlijke ontwikkeling van Jezus meent te kunnen ontdekken.

Bepaaldelijk moet men echter op een ander punt den franschman tegenover den duitscher, met wien hij hier in meening verschilt, in 't gelijk stellen. Deze keurt het in genen af, dat bij hem Jezus altijd slechts als een, zij het ook de eerste, onder meerderen, niet als de eenige voorkomt, die de geheele menschheid ten middelaar moet zijn, terwijl hij zelf daarentegen zich tegen elke voorstelling van Jezus verklaart, die hem slechts tot eene persoonlijkheid, welke een organiesch product van het menschelijk geslacht is, maakt, daar Christus veeleer hoog boven de werkelijke menschheid, ook grooter dan haar uitstekendste heros, in den schoot des Levenden Gods, zijns Vaders, moet worden gedacht. Reeds deze overspannen bewoordingen verraden hier den gemoedelijken tint, die Keims geschrift onmiskenbaar eigen is; de schrijver toont namelijk de christelijke theologiesche illusie willens en wetens te deelen en meent daarbij toch nog aan den eisch der wetenschap te kunnen getrouw blijven. Doch geen in de werkelijkheid bestaand mensch is eenig, ieder behoort, zij het dan ook in be-

trekkelijken zin als de eerste, tot eene bepaalde rangorde, en niemand staat in deze zoo hoog, dat aan zijne volkomenheid door een ander niets zou toegevoegd worden. Wij zullen eerst dan gelooven, dat Jezus, wanneer hij als eenig wordt gedacht, ook tegelijk als mensch in den vollen zin des woords gedacht kan worden, wanneer men ons in de geschiedenis op een of ander gebied zulk eenen eenige aanwijst, of het ons verklaart, waarom slechts op godsdienstig gebied zulk een eenige kan voorkomen. Wie in zijne voorstelling de grenzen van het waarachtig menschelijke niet wil overschrijden, zal het hier nooit verder brengen dan de luchthartige franschman, die het bestaan der ware godsdienst slechts in zoover van Jezus verschijning dagteekent, als de wijsbegeerte eerst sedert Socrates, de wetenschap in den algemeensten zin sedert Aristoteles geacht wordt te bestaan; namelijk in dien zin, dat reeds voor hen enkele schreden werden gewaagd en ook na hen belangrijke vooruitgang heeft plaats gehad en mogelijk blijft, zonder dat echter het verhevene standpunt, dat dien grooten aanvangers en stichters, elk op zijn gebied, toekomt, daardoor verlaagd wordt.

Het zou veel duidelijker blijken, hoe zeer men dwaalt, wanneer men meent zich Jezus als waarachtig mensch te kunnen voorstellen, als men hem tevens tot een eenig, boven de werkelijke menschheid verheven wezen maakt, indien Keim eene meer uitgewerkte levensgeschiedenis van Jezus leverde; toch blijkt het uit zijne schets reeds duidelijk genoeg. Evenzeer als men zich moet verheugen over den vrijen blik en de fijne gaven van opmerken, waarmede hij het geleidelijke ontstaan en zich ontwikkelen van Jezus begrippen en overtuigingen uit den invloed, daarop door de toenmalige volksbegrippen en eigene overdenking en ervaring uitgeoefend, en in het roemrijke werk zijns levens de vrucht van een aanhoudenden strijd met zichzelven aantoont, even weinig weet men aan den anderen kant, wat men er van denken zal, als hij „misschien ook de wonderen van Jezus kindsheid" laat medewerken om het Messiasbewustzijn in Jezus te doen geboren worden, of als hij, na het aannemelijke eener psychologiesche verklaring der genezingswonderen van Jezus te hebben erkend, wel de grootere moeijelijkheid der „slechts enkel voorkomende, duidelijke magtsopenbaringen tegenover de natuur" toegeeft, maar er bijvoegt, dat ook omtrent deze door de wetenschap nog niets bepaald is beslist. Ik weet wel, men kan over het bewijs, dat men hier

van de wetenschap vraagt, aldus denken, dat men kan zeggen, dat zij nog geen bewijs voor of tegen heeft geleverd; doch inderdaad zou de wetenschap der natuur in hare grondslagen aan het wankelen worden gebragt, als wonderen gelijk de vermenigvuldiging der brooden, het veranderen van water in wijn, het wandelen op het meer, als werkelijk gebeurd werden aangenomen. En wanneer wij lezen, dat Jezus, behalve het zich langzamerhand ontwikkelend voorgevoel van zijn lijden en sterven, eene „steeds wisse" overtuiging aangaande zijne opstanding bij zich heeft omgedragen, en evenwel deze voorwetenschap niet eenvoudig bovennatuurlijk kan genoemd worden, dan moeten wij er toe komen, om, als de opstanding een bovennatuurlijke gebeurtenis is geweest, ook slechts een bovennatuurlijke voorwetenschap daarvan, en geene, zelfs geen natuurlijke wetenschap aan te nemen, als zij zulk een onberekenbaar toeval zou geweest zijn, gelijk zij door eene natuurlijke verklaring worden zou. Wat Keim trouwens van Jezus opstanding denkt, zegt hij ons niet. Daar hij van visioenen, waarop Renan zinspeelt, niets weten wil en reeds vooraf al wat eenvoudig bovennatuurlijk is, uit Jezus levensgeschiedenis verbannen heeft, kan hem blijkbaar niet anders, als het aannemen van een ontwaken uit schijndooden toestand overblijven. Daarmede zou hij aan het slot van zijn werk opvallend Schleiermachers Christologie zijne hulde bewijzen, boven welke hij zich door eene meer geschiedkundige opvatting van Jezus persoon heeft verheven, doch aan wier invloed men zich eerst dan onttrekt, als men de geloofsonderstelling laat varen, dat een geschiedkundig persoon tegelijk volkomen, een bovennatuurlijk feit tegelijk natuurlijk, een individu tegelijk waarachtig mensch en toch boven de geheele, werkelijk bestaande menschheid verheven kan zijn.

II.

DE EVANGELIËN ALS GESCHIEDBRONNEN VAN HET LEVEN VAN JEZUS.

—

A. De uitwendige getuigenissen aangaande den oorsprong en den ouderdom der Evangeliën.

---

9. Vooraфgaande algemeene opmerkingen.

Ik heb gezegd en uit eene reeks tot hiertoe in het licht verschenen proeven aangetoond, dat zoolang de Evangeliën als geschiedkundige bronnen in den strengen zin des woords worden beschouwd, eene geschiedkundige voorstelling van het leven van Jezus onmogelijk is. Doch moeten zij dan niet als zoodanig beschouwd worden? Staaft niet eene kerkelijke overlevering van 1500 jaren, bewijzen niet de oudste, tot den apostolieschen tijd opklimmende getuigenissen, de waarheid der bewering, dat zij deels door vertrouwde ooggetuigen van Jezus leven, deels door leerlingen en medgezellen dezer ooggetuigen zijn opgesteld? Nu zou wel is waar met het eene ook het andere nog niet bewezen kunnen zijn, daar ook een ooggetuige een ongeschiedkundig berigt kan mededeelen, 't zij omdat hij iets anders bedoelt als het schrijven eener geschiedenis, of omdat bekrompenheid en vooroordeel hem de dingen anders, als zij zich in werkelijkheid hebben toegedragen, deden inzien; doch dit willen wij voorloopig laten rusten en de getuigenissen aangaande den ouderdom en den oorsprong onzer Evangeliën aan een onderzoek onderwerpen.

Wij moeten hier echter voor alles het daaromtrent eens worden, wat wij te verstaan hebben door eene getuigenis aan-

gaande den oorsprong van een geschrift van een of anderen schrijver. Gewoonlijk geven wij in dit opzigt allereerst acht op hetgeen het geschrift daaromtrent zelf getuigt en erkennen hem als den opsteller, wiens naam het op den titel draagt. Doch wij doen dit slechts met zeker voorbehoud; zoodra wij iets ontmoeten, dat ons er aan doet twijfelen, of het geschrift van dezen opsteller afkomstig is, herinneren wij ons, hoe dikwijls het reeds is voorgekomen, dat geschriften onder een valschen naam zijn in 't licht verschenen, of dat aan naamloos uitgekomen geschriften later een opsteller is toegedicht, die er geen deel aan had, en zien wij daarom naar andere getuigenissen om. Wanneer een geschrift den naam van een nog levenden schrijver op den titel draagt, is het ons in den regel een voldoend bewijs voor diens auteurschap, als zich daartegen geene stem verheft; want ware het valschelijk met zijn naam uitgegeven, hij zou er zelf tegen opkomen, en had hij het geschrift van iemand anders voor het zijne uitgegeven, dan zouden anderen dit doen. Als men echter hierbij reeds moet aannemen, wat niet noodzakelijk altijd het geval behoeft te zijn, dat beide partijen van het bestaan van het geschrift konden kennis dragen, dan wordt de zaak nog ingewikkelder, waar het een afgestorvene geldt. Verschijnt na zijn overlijden een geschrift, dat niet van hem is, met zijnen naam, dan kan hij daartegen niet protesteren en 't hangt alleen van het toeval af, of anderen zich daartoe bewogen en in staat zullen gevoelen. Het geschrift kan meer of minder overeenstemmen met hetgeen wij overigens aangaande zoodanig iemand weten, zijne echtheid dus, uit inwendige gronden, meer of minder waarschijnlijk zijn; maar een zekere getuigenis dienaangaande zouden wij, indien zijn eigen handschrift niet meer vertoond kan worden, eerst dan hebben, als 't zij in brieven of andere aanteekeningen van den overledene daarvan bepaaldelijk als van zijn werk werd gesproken, of als een zijner bekenden de verklaring aflegde, dat het hem bekend is, dat de overledene het bedoelde geschrift heeft opgesteld en voleindigd. Ondertusschen zou dan nog de echtheid der aanteekeningen zelve moeten bewezen zijn en de bekende een man, die algemeen vertrouwen verdient, moeten wezen en geen mogelijke reden zijn aan te wijzen, die hem zou kunnen bewegen in dit geval eene valsche getuigenis af te leggen.

Als een geschrift uit verloopene eeuwen onder een bepaalden naam tot ons komt, dan ondergaat de zaak geene wezenlijke

verandering. Zijne echtheid is eerst dan als ontwijfelbaar vastgesteld, als hetzij in ontwijfelbaar echte aanteekeningen van den opsteller zelf of in echte geschriften van tijdgenooten en wel de zoodanige, die daaromtrent met zekerheid iets weten kunnen, over het bedoelde geschrift als een werk van dien man wordt gesproken. Zoo gewaagt b.v. Cicero op verschillende plaatsen in zijne brieven van zijne verschillende geschriften, in zijnen Brutus [1]) van Caesars Commentariën; Virgilius, Horatius en Ovidius van hunne vroegere dichtwerken in hunne latere; de jongere Plinius geeft in een zijner brieven [2]) zijnen vriend Tacitus de gevraagde inlichting omtrent een punt, dat deze in zijne Historiën, die hij toen juist onderhanden had, wilde bespreken en in eenen anderen brief [3]) somt dezelfde Plinius de verschillende geschriften van zijnen oom, den ouderen Plinius, ten deele met opgave hunner indeeling en wijze van zamenstelling op. Het laatste is noodzakelijk en de beschrijving van het geschrift moet zelf naauwkeurig zijn, om het bewijs zijner echtheid volkomen te maken; immers het echte geschrift, waarvan de opsteller of zijn bekende spreekt, zou verloren gegaan en een ander later ondergeschoven kunnen zijn. Slechts dan, wanneer een onmiddellijk tijdgenoot uit het werk van een ander, dat hij bespreekt, tegelijk plaatsen aanhaalt, die wij nog heden daarin lezen, gelijk b.v. de genoemde Plinius doet met een Epigram van Martialis, [4]) verkrijgt de getuigenis die mate van geloofwaardigheid, die in zoodanig opzigt de meest volkomene is. Doch evenals het geene volledige getuigenis kan genoemd worden, wanneer een gelijktijdig of slechts weinig later levend schrijver wel aangaande een ander zegt, dat deze een geschrift met een bepaalden titel en inhoud geschreven heeft, doch zonder daaruit iets aan te halen, dat wij in het thans onder dien naam bekende werk vinden, zoo moet de getuigenis nog veel minder in het omgekeerde geval voldoende geacht worden, wanneer een schrijver zich wel van dezelfde woorden, als wij bij een ander lezen bedient, doch niet zegt, dat hij ze aan een ander, of ten minste niet, aan wien hij ze ontleend heeft. Hier toch blijft minstens de dubbele mogelijkheid bestaan, dat de eene schrijver de door hem gebezigde woorden niet aan het werk des anderen heeft ontleend, maar dat beide ze uit eene gemeenschappelijke bron geput hebben, òf dat zij eene in een bepaalden tijd en in be-

[1]) Cap. 75. [2]) Epist. Lib. VI, 16; verg. 20. [3]) Lib. III, 5.
[4]) Lib. III, 21; vergel. Martial. Epigr. X, 18.

paalde kringen gebruikelijke spreekwijze zijn geweest, van welke beide schrijvers zich hebben bediend, zonder die aan eene geschrevene bron te ontleenen.

Hieruit blijkt reeds, dat uit den aard der zaak de uitwendige getuigenis omtrent een of ander geschrift zelden zoo beslissend zal wezen, dat zij niet door inwendige gronden, berustende op de overeenstemming van het geschrift met den leeftijd, de omstandigheden en de eigenschappen van den vermoedelijken opsteller, zou behoeven versterkt te worden en hare kracht alleen, waar die inwendige gronden met haar bepaald in strijd zijn, voldoende zou wezen, om ons, ondanks het tegenstrijdige der inwendige getuigenis, de echtheid van het geschrift te waarborgen. Men kan het door sprekende voorbeelden bewijzen, hoe de schijnbaar meest onwederlegbare uitwendige getuigenis later gebleken is bedriegelijk te zijn en niet heeft kunnen verhinderen, dat het geschrift, welks echtheid door die getuigenis gestaafd scheen, later aan een ander als den gewaanden opsteller is toegekend. Zoo, om uit mijne eigene ervaring een voorbeeld aan te voeren, verscheen ter Paaschmis van het jaar 1591 een gedicht in duitschen rijm in het licht, getiteld: „Vom Leben, Reisen, u. s. w. des grossen St. Christoffels, beschrieben durch den wohlgelehrten Herrn Nicodemum Frischlinum.” Deze Frischlin was de bekende letterkundige en dichter, die slechts weinige maanden te voren door eenen ongelukkigen val het leven had verloren. Zijn tegenstander Crusius noemt in zijn dagboek, waarin hij den door hem met Frischlin gevoerden twist beschrijft, dit gedicht zijns vijands ravengekras vóór zijn dood, niet zijn zwanenzang; dit deed hij echter vóór hij het geschrift gelezen had, enkel op de aankondiging afgaande, maar men vindt hier niets later bijgevoegd in het nog in handschrift bestaande dagboek, dat anders onderscheidene zoodanige verbeteringen en bijvoegsels oplevert, waaruit blijkt, dat hij na kennismaking met het gedicht aan Frischlins auteurschap getwijfeld heeft. En als men mogt willen aannemen, dat Crusius, wiens haat zijnen vijand tot in het graf achtervolgde, aan Frischlin gaarne, zij het dan ook valschelijk, zulk een kwaadaardig schotschrift zag toegeschreven, ook diens broeder, die in een eigenhandig geschrift zijne nagedachtenis in bescherming nam, heeft dit met geen woord wedersproken. Zoo werd dan het gedicht van den grooten Christoffel tot op den jongsten tijd als een nagelaten werk van Frischlin beschouwd en in de geschiedenis der duit-

sche letterkunde onder de werken van Frischlin gerangschikt. Het stilzwijgen, dat zijne talrijke brieven, vooral die uit het laatste, in den kerker doorgebragte tijdperk zijns levens, omtrent dezen letterkundigen arbeid bewaren, kwam mij evenwel opvallend vreemd voor, toen ik mij met de levensbeschrijving des ongelukkigen dichters onledig hield; doch, daar het gedicht over 't algemeen veel sporen van overeenkomst met zijne andere werken opleverde, waagde ik het, op dat stilzwijgen alleen, niet, hem het auteurschap daarvan te ontzeggen. Nu ontdekt echter voor twee jaren een hessiesch geestelijke in het archief te Darmstadt eene reeks documenten, waaruit klaar als het daglicht blijkt, dat een geestelijke uit Hanau-Isenburg, Schönwaldt geheeten, de vervaardiger van het gedicht geweest is en Frischlin het alleen heeft uitgegeven en misschien op enkele plaatsen omgewerkt [1]).

Op een tweede zelfde voorbeeld hebben zich ook reeds anderen beroepen om het bedriegelijke der uitwendige getuigenis aan te toonen. Weinig dagen na de teregtstelling van Karel I van Engeland zag, onder den titel van Koningsbeeld [2]), een gedenkschrift het licht, dat gezegd werd door den koning gedurende zijne gevangenschap tot zijne verdediging te zijn opgesteld. Door het groote publiek werd het in goed vertrouwen en met geestdrift ontvangen, metdertijd in omtrent vijftig oplagen gedrukt en heeft er hoofdzakelijk toe bijgedragen, om den teregtgestelden vorst bij het engelsche volk den eerenaam des Martelaars te verschaffen. Nog in hetzelfde jaar, waarin het werk het licht zag, trok de groote Milton de echtheid van dit geschrift in twijfel, terwijl tegenwoordig als een uitgemaakte zaak wordt aangenomen, dat een bisschop van Exeter de vervaardiger is geweest; maar nog op het eind dier eeuw werd het den deïst Toland door zijne landslieden zeer euvel geduid, dat hij in eene levensbeschrijving van Milton met diens twijfel instemde. Hij voegde trouwens aan deze verklaring van zijne meening eenige opmerkingen toe, die evenzeer de regtzinnige als de koningsgezinde gevoelens van het engelsche volk krenkten; maar juist om deze hebben wij dit voorbeeld onder vele andere hier willen aanhalen.

[1]) Vergel. de verhandeling: Ueber Entstehung und Verfasser des dem Dr. Nicodemus Frischlin zugeschriebenen Gedichts von St. Christoffel. Von W. Nebel, Pfarrer in Dreieichenhain, voorkomende in den Anzeiger für Kunde Deutscher Vorzeit, 1861, N°. 10 en 11.

[2]) *Εἰκὼν βασιλική*.

„Wanneer ik wel bedenk," spreekt Toland aan het slot van zijne beschouwing over de onechtheid van het genoemde geschrift, „dat zich dit alles in ons midden heeft toegedragen, naauwelijks veertig jaren geleden, in een tijd, door geleerdheid en beschaving uitmuntende, waarin beide partijen elkanders handelingen naauwlettend bewaakten, dan kan ik mij niet langer daarover verwonderen, dat zoovele ondergeschovene geschriften onder den naam van Christus, zijne Apostelen en andere beroemde mannen in het licht konden verschijnen in de eerste eeuwen der christelijke kerk, toen het van zoo groote beteekenis was, dat men daaraan geloof hechtte; toen van alle kanten te veel bedriegerijen voorkwamen, dan dat men daarover elkander zou hebben kunnen lastig vallen, terwijl daarbij het onderling verkeer toenmaals nog op verre na zoo algemeen niet als thans en de geheele wereld vol bijgeloof was. Ik geloof veeleer, dat de onechtheid van onderscheidene andere geschriften nog onbekend is gebleven door het verloop des tijds, den dood der daarbij betrokkene personen en het verloren gaan van alle gedenkstukken, die ons omtrent de waarheid zouden kunnen inlichten; vooral als ik naga, hoe gevaarlijk het altijd voor de zwakkere partij geweest is, de kunstgrepen harer tegenstanders, hoe plomp zij ook zijn mogten, aan 't licht te brengen en dat de overheerschende partij er gretig op toezag, dat alle boeken, die haar aanstoot konden geven, verbrand of op eenige andere wijze onderdrukt werden." [1])

Deze gevolgtrekking van den deïst, dat, wanneer in zulk een tijdvak van openbaarheid en kritiesch onderzoek als het toenmalige zoodanig eene vervalsching mogelijk is geweest, iets dergelijks nog veel gemakkelijker in de duistere en onkritiesche eeuwen der eerste wording van het Christendom heeft kunnen plaats vinden, is inderdaad volkomen gegrond. Juist de eeuwen, die onmiddellijk aan Christus verschijning voorafgingen of daarop volgden, waren de eigenlijke bloeitijd van zoodanige vervalschingen en de eerste Christenen, en dat niet enkel de onbeschaafde, maar de geleerdste kerkvaders niet uitgezonderd, juist het meest ligtgeloovig in het voor echt erkennen van zoodanige duidelijk ondergeschovene geschriften. [2]) Zoo beroept zich de schrijver van den in onzen

[1]) Vergel. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, blz. 201.

[2]) Bijzonder leerrijk is hieromtrent de verhandeling van Zeller over de Tübinger historiesche school, in v. Sybels Hist. Zeitschrift, IV, 90, vlg.

kanon voorkomenden brief van Judas, vs. 14 op eene profetie van Henoch, den zevenden aartsvader sedert Adam, die in het apokriefe boek Henoch te lezen is. Hij meende dus, even als later Tertullianus en andere kerkvaders, in dit onbeteekenend geschrift, welks ontstaan hoogstens tot de eerste eeuw vóór Christus opklimt en dat eene gebrekkige nabootsing inzonderheid van het boek Daniël is, de werkelijke voorspellingen van Methusalachs vader en Noachs grootvader te zien. In de tweede eeuw vóór Christus had een alexandrijnsch jood, Aristobulus [1]), om den Grieken de Joodsche leer aannemelijk te maken door een beroep op de getuigenissen der mannen uit hun volk, die bij hen als autoriteiten golden, door hem zelf gemaakte verzen, doch die heetten van de oudste Grieksche dichters te zijn, bijeengezameld, in welke deze niet alleen het monotheïsme, maar ook vele eigenaardig joodsche godsdienstgebruiken huldigden. Wij verwonderen ons thans over de onbegrijpelijke onbeschaamdheid, waarmede de Jood het waagde Orpheus van Abraham, Mozes en de tien geboden, Homerus van de voltooijing van het scheppingswerk op den zevenden dag en van de heiliging des Sabbaths te doen spreken; doch Aristobulus kende zijn menschen beter. Want niet slechts schonk de gestreelde ijdelheid zijner volksgenooten hem gretig geloof, maar zelfs geleerde Christelijke kerkvaders, als Clemens van Alexandrië en Eusebius, beroepen zich met volkomen vertrouwen op de door hem gesmeede bewijsplaatsen.

Evenzoo was het gesteld met de sibyllijnsche voorspellingen, eene verzameling van orakelspreuken, die van de tweede eeuw vóór Christus tot in de derde eeuw na Christus werden vervaardigd en met het gezag van dien fabelachtigen naam valschelijk toegerust, door de kerkvaders als echte uitspraken dier heidensche profetessen, de tijdgenooten van den trojaanschen oorlog, van koning Tarquinius Priscus, enz. [2]), werden aangehaald. De sibylle kent niet slechts de slang in het paradijs en de geschiedenis van den torenbouw van Babel, maar zij voorspelt ook met de meeste naauwkeurigheid de lotgevallen en wonderen van Jezus, zijne genezingen van zieken en opwekkingen van dooden, de spijziging der vijf duizend en het gaan op het meer, de doornenkroon en Jezus

[1]) Zie over hem: Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, II, 71 vlg. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2, bl. 573 vgl.

[2]) Vergel. Friedlieb, Die Sibyllinischen Weissagungen (1852), inleiding.

drenking met edik en gal, den kruisdood en de opstanding na drie dagen, ja in de letters, waarmede een reeks verzen aanvangen, geeft zij de letters van den geheelen naam en de titels van Christus; dat alles zonder dat den kerkvaders, die het aanhalen, daardoor de oogen geopend werden voor de ware toedragt der zaak. Reeds Celsus sprak van vervalsching der sibyllijnsche orakels, doch Origenes [1]) verlangde dat de onvervalschte exemplaren zouden overgelegd worden, en Lactantius [2]) beriep zich tegen de aanklagt, dat de Christenen die uitspraken zouden ondergeschoven hebben, op Varro en Cicero, die, reeds gestorven vóór Christus geboorte, van de Erythraeïesche en andere sibyllen spreken (doch van op Christus betrekking hebbende voorzeggingen, waarom het alleen te doen is, trouwens niets weten).

Waren de Christenen evenzeer als de Joden medepligtig aan de verdichting der sibyllijnsche orakels, zij zagen zich in hunnen strijd met deze ook weldra genoopt, de grieksche overzetting van het Oude Testament te vervalschen, om daardoor bewijsplaatsen tegenover de Joden te verkrijgen. Door hier en daar iets bij te voegen bragt men het kruis van Christus in de Psalmen, zijne hellevaart in Jeremia en als de Joden hiertegen inbragten, dat zij deze plaatsen in hunnen tekst niet aantroffen en de Christenen ze er dus moesten ingesmokkeld hebben, beschuldigden de kerkvaders daarentegen met stalen voorhoofd of niet beter wetende, de Joden, dat zij die plaatsen uit hunne Bijbels bedriegelijk verwijderd hadden. [3]) Dat Jezus naar de op hem toegepaste voorspelling van Micha te Bethlehem geboren was, had natuurlijk voor de eerste Christenen een groot gewigt. Om dit nu ook voor de Romeinen geloofwaardig te maken, beriep Justinus [4]) zich op de schattingslijsten, die Quirinus, de eerste landvoogd in Judaea, had doen vervaardigen. Nu was Quirinus echter nimmer landvoogd van Judaea, maar bestuurder van Syrië geweest, en had in die betrekking wel eene schatting in Judaea doen houden, maar eerst negen jaren na het tijdstip, waarop volgens de Evangeliën en ook volgens Justinus de geboorte van Christus plaats vond. Van hem kunnen er dus geen

1) Contra Celsum, V, 61.
2) Div. Instit. IV, 15, 26, vgl.
3) Vergel. Hilgenfeld, Die alttestamentlichen Citate Justin's, in Zeller's Theol. Jahrbücher, 1850, bld. 390 vlg.
4) Apol. I, 34. Verg. Tertull. adv. Marcion. IV, 7, 19.

schattingslijsten bestaan, waarop de zoon van Maria voorkwam, of als die er waren, dan zou het daarmede wel gesteld wezen, als met de Acta Pilati, waarop dezelfde Justinus zich beroept tot nadere bevestiging van het bij Jezus kruisdood voorgevallene [1]) Omtrent deze voorgegevene Acta Pilati namelijk, die wij thans omgewerkt in het Evangelium Nicodemi aantreffen, is ons bekend, dat zij door een Christen waren opgesteld, die een in de hoofdzaak aan onze Evangeliën ontleend en met allerlei fabelen opgesmukt verhaal van de veroordeeling, den dood en de opstanding van Jezus, in den vorm van een berigt van Pilatus aan keizer Tiberius had ingekleed, om de geschiedenis voor de tegenstanders te geloofwaardiger te maken en haar tevens meer kracht tot overtuiging te geven.

Een bijzonder duidelijk sprekend voorbeeld, hoe in die dagen alles wat stichtelijk was als echt werd beschouwd, is de briefwisseling van Christus met den koning Abgarus van Edessa, die Eusebius ons, als uit het archief te Edessa bewaard gebleven, in eene door hem zelf vervaardigde vertaling van het oorspronkelijke syriesche stuk mededeelt. [2]) Abgarus, een klein vorst aan gene zijde des Eufraats, leed, dus verhaalt men, aan eene ongeneeslijke ziekte. Toen hij nu de wonderbare genezingen vernam, die Jezus in Jeruzalem bewerkte, zond hij den renbode Ananias derwaarts met een brief, waarin hij Jezus, dien hij om deze wonderdaden, zoo schrijft hij, voor God zelf of voor diens zoon moest houden, verzocht zich tot hem te begeven, om hem te genezen en, begeerde hij zulks, bij hem in zekerheid voor de vervolgingen der Joden te leven. Daarop zou Jezus toen den vorst door den brenger des briefs schriftelijk het volgende geantwoord hebben: „Zalig zijt gij, daar gij in mij gelooft, zonder mij gezien te hebben. Want van mij staat geschreven, dat zij, die mij zien, niet aan mij gelooven zullen, opdat zij, die mij niet zien, gelooven en zalig worden mogen. Wat nu echter aangaat uw verzoek, dat ik tot u kome, zoo moet ik eerst alles, waartoe ik gezonden ben, hier vervullen, en nadat ik dit vervuld heb, opvaren tot hem, die mij gezonden heeft. En als ik opgevaren ben, zal ik u een mijner jongeren zenden, opdat hij uwe krankheid geneze en u en hun, die met u zijn, leven en zaligheid mededeele.” Wij weten

[1]) Apol. I, 35.
[2]) Eusebius Kerkgeschiedenis I, 13.

dat het Christendom reeds in de tweede eeuw te Edessa wortelde en kunnen het dus gemakkelijk verklaren, hoe de vestiging des Evangelies aldaar, in strijd met de geschiedenis, tot op de dagen van Jezus kon worden opgevoerd; doch Eusebius betwijfelde de echtheid niet van dit zoo duidelijk en daarbij nog zoo gebrekkig verdichte stuk (Christus beroept zich daarin toch op de woorden, die Joh. 9, 39. 20, 29 voorkomen, als op reeds geschrevene), en deze Eusebius, de eerste geschiedschrijver der christelijke kerk, is een der voornaamste autoriteiten, op wier berigten het geloof aan de echtheid der Evangeliën steunt.

10. De oudste getuigenissen omtrent de drie eerste Evangeliën.

Gaan wij na deze opmerkingen, die ik noodzakelijk moest doen voorafgaan, tot de beschouwing over van de oudste getuigenissen omtrent het bestaan en de echtheid van onze Evangeliën [1]), dan zien wij dat het bewezen is, dat tegen het eind der tweede eeuw na Christus dezelfde vier Evangeliën, die wij nog thans bezitten, door de kerk erkend en door de drie groote leeraars der kerk, Irenaeus in Gallië, Clemens in Alexandrië en Tertullianus in Karthago, als schriften der apostelen en aposteljongeren, wier namen zij dragen, veelvuldig aangehaald worden. Wel was nog altijd een vrij aanzienlijk getal andere Evangeliën in omloop, een Evangelie der Hebreën en der Egyptenaren, van Petrus, van Bartholomeüs, van Thomas, van Matthias, ook een van de twaalf Apostelen, van welke niet alleen de kettersche partijen gebruik maakten, maar waarop zich nu en dan ook nog regtgeloovige kerkleeraars beriepen; doch als de eigenlijk wisse steunpilaren van het christelijk geloof werden te dien tijde en ook sedert slechts deze vier beschouwd.

Vragen wij, waarom juist alleen deze vier, niet meer en niet minder, dan antwoordt ons Irenaeus: [2]) „het evangelie is de grondzuil der kerk, de kerk is over de geheele wereld verbreid, de wereld telt vier windstreken: 't is daarom gepast, dat er ook vier Evangeliën zijn." Verder: „het evangelie is de goddelijke levensadem of bezielende wind voor de menschen; nu zijn er op aarde vier hoofdwinden, daarom ook vier Evangeliën." Of: „het wereldscheppende woord troont op de

[1]) Vergelijk hier vooral Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien (1853) en Hilgenfeld, Kanon und Kritik des Neuen Testaments (1836). [2]) Adv. haeres. III, 11, 8.

Cherubim, de Cherubim hebben vier gestalten, daarom heeft ons het woord ook een evangelie in vier gestalten gegeven."

Deze vreemde bewijsvoering moet nu wel niet aldus worden opgevat, alsof Irenaeus, zich door de genoemde omstandigheden had bewogen gezien, niet meer of niet minder Evangeliën aan te nemen; veeleer moeten wij het zoo verstaan, dat daar deze vier juist toenmaals in de naar geloofseenheid strevende katholieke kerk het hoogste aanzien verworven hadden, Irenaeus zich het gegevene getal trachtte te verklaren overeenkomstig den geest van zijn tijd, een geest, die juist door deze verklaring blijkt geheel verschillend van onzen tijdgeest en van dien eener verstandige kritiek te zijn.

Doch ook afgezien daarvan, kan ons eene getuigenis, die meer dan eene eeuw wordt gegeven na den tijd, waarin mogelijkerwijze de gewaande opstellers dier geschriften nog konden geleefd hebben, niet bevredigen, maar wij moeten naar andere oorkonden omtrent den oorsprong onzer Evangeliën omzien. 't Zal hierbij noodig zijn, niet alleen de drie eerste van het vierde te scheiden, maar ook gene vooreerst elk afzonderlijk te bespreken.

Wat dan ten eerste het Evangelie van Mattheüs betreft, zoo heeft Eusebius ons de volgende getuigenis van Papias [1]) bewaard, die in de eerste helft der tweede eeuw bisschop van Hierapolis in Phrygië was en de apostoliesche overleveringen zorgvuldig opteekende, die hij van de oudsten der kerk vernam: „Mattheüs teekende de reden (des Heeren) in de hebreeuwsche taal op, doch ieder vertolkte die, zoo goed hij kon." Dat Mattheüs zijn Evangelie in het hebreeuwsch, namelijk in de toenmaals in Palestina gesprokene arameesche taal, geschreven heeft, berigten ons ook de latere kerkleeraars, die er bijvoegen, dat hij zulks, zooals van zelf spreekt, voor de Christenen in Palestina gedaan heeft, terwijl Eusebius tot nadere verklaring daaraan toevoegt, dat Mattheüs dit deed, toen hij op het punt was de Hebreërs te verlaten om het evangelie elders te prediken, ten einde hen voor zijne afwezigheid door een geschrift van zijne hand schadeloos te stellen [2]). Bij Hieronymus leest men verder: „'t is onbekend, wie dit in het hebreeuwsch geschrevene Evangelie later in het grieksch vertaald heeft" [3]). Algemeen verstond men dus door het geschrift, welks zamenstelling Papias aan Mattheüs

1) Euseb. Kerkgesch. III, 39, 16.
2) Euseb. Kerkgesch. III, 24, 6.
3) De vir. illustr., 3.

toeschrijft, het oorspronkelijke van ons tegenwoordig Mattheüs-Evangelie en beschouwde dit als eene door eene onbekende hand daarvan vervaardigde grieksche vertaling. Het is daarbij vreemd, dat Papias in de aangehaalde plaats, die waarschijnlijk ten grondslag verstrekte aan alle andere berigten, slechts van reden [1]), die Mattheüs zou opgeschreven hebben, spreekt; en daarom heeft Schleiermacher zich aan dat woord gehouden en onder het hebreeuwsche geschrift van Mattheüs geen volledig Evangelie, maar slechts eene verzameling reden verstaan [2]). Doch Schleiermacher ging te ver, toen hij het vertolken, waaromtrent Papias zegt, dat elk het deed zoo goed hij kon, niet als een eigenlijk vertalen wilde opgevat hebben, maar als een verklaren der reden van Jezus door bijvoeging der geschiedkundige aanleiding tot zijne woorden, want als iemand, die in de grieksche taal schrijft, van het vertolken eener hebreeuwsche aanteekening spreekt, kan dit onmogelijk iets anders als vertalen beteekenen. 't Was ook in 't geheel niet noodig, dat de reden door verhalen werden aangevuld, als Papias van door Mattheüs opgeteekende reden niet met uitsluiting van elk ander toevoegsel, maar slechts in dien zin spreekt, dat hij ze met de verhalen als de hoofdzaak beschouwde. En dat slechts deze zijne bedoeling was, blijkt uit zijne door Eusebius vroeger aangehaalde getuigenis aangaande Marcus, waar hij, na te voren gesproken te hebben van „Reden en Daden" van Christus, welke deze tolk van Petrus zou opgeteekend hebben, dit zijn werk aanstonds daarna eene „Verzameling van de uitspraken des Heeren" noemt. Papias kent echter aan den Apostel Mattheüs slechts de vervaardiging van een hebreeuwsch evangeliesch geschrift toe, doch dat ons grieksch Mattheüs-Evangelie daarvan eene vertaling zij, zegt hij niet, en in de door hem gebezigde woorden, dat ieder het zoo goed hij kon vertaald heeft, schijnt aangeduid te zijn, dat deze vertalingen van elkander verschilden, meer bewerkingen dan vertalingen waren. Als Hieronymus zich derhalve aldus uitdrukt: „men weet niet, wie het hebreeuwsche Evangelie van Mattheüs in het grieksch vertaald heeft", zou hij met volle regt verder hebben kunnen gaan en bekennen, dat men in 't algemeen niet weet, of het Mattheüs-Evangelie, dat wij thans bezitten, eene vertaling uit het hebreeuwsch is,

[1]) *Τὰ λόγια.*

[2]) Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien. Werke, Zur Theol. II, 361 vlg.

gelijk dan ook stijl en taal veeleer doen vermoeden, dat het een oorspronkelijk grieksch geschrift is. Een tijd lang liet Hieronymus zich wel is waar aldus uit, alsof hij het hebreeuwsche origineel van Mattheüs ontdekt had, namelijk in het zoogenoemde Hebreër-Evangelie der Nazareërs, dat ook door anderen als het oorspronkelijke Mattheüs-Evangelie wordt beschouwd; doch daar hij dit later in het grieksch vertaalde, 'tgeen niet noodig zou geweest zijn, als onze Mattheüs reeds zulk eene vertaling ware geweest, moet hij wel tot de overtuiging zijn gekomen, dat dit niet het geval was, zooals dan ook de plaatsen door hem en andere kerkvaders uit dit Hebreër-Evangelie aangehaald, van ons Mattheüs-Evangelie belangrijk afwijken of zelfs daaraan geheel vreemd zijn. Veeleer blijkt juist uit deze plaatsen, die ten deele den stempel van latere overdrijving dragen, dat het door Hieronymus vertaalde Evangelie der Hebreën, wel verre van het oorspronkelijke Mattheüs-Evangelie te zijn, als het, gelijk de overlevering leert, daarmede in verband staat, eer eene nog latere omwerking daarvan dan ons tegenwoordig Mattheüs-Evangelie geweest is.

Eerst daarmede zijn wij tot het regte standpunt, om dit Evangelie te beschouwen, genaderd. Wij zien een grondtekst, die mogelijk overeenkomstig de getuigenis van Papias van een Apostel kan afkomstig zijn, op verschillende wijzen omgewerkt, deels in het Evangelie der Hebreërs, deels in ons tegenwoordig Mattheüs-Evangelie, deels in andere geschriften, waarmede wij later in aanraking zullen komen, voortlevende. En met dit omwerken van de overgeleverde en metdertijd aangroeijende Evangeliestof bleef men voortdurende zich onledig houden, zoodat zoowel het zoogenoemde Evangelie der Hebreërs op verschillende tijden en bij verschillende partijen in verschillende gedaante voorkomt, als ook ons tegenwoordig Mattheüs-Evangelie duidelijke sporen draagt, niet op eenmaal, maar langzamerhand door herhaalde bearbeiding tot stand gekomen te zijn. Doch wij mogen in deze rigting niet voortgaan, vóór wij ook eerst de oudste getuigenissen omtrent de beide andere Evangeliën, die met het eerste als het ware een groep vormen, hebben onderzocht.

Alsdan treedt als getuige aangaande het Evangelie van Marcus dezelfde Papias op, wien wij de aanteekening betrekkelijk het Mattheüs-Evangelie verschuldigd zijn. Hij deelt namelijk het volgende mede [1]) als een overgeleverd berigt van den pres-

[1]) Euseb. Kerkgesch. III, 35, 15.

byter Johannes, een jonger des Heeren, doch die waarschijnlijk niet onmiddellijk met dezen in betrekking stond [1]): „Marcus, die Petrus als tolk diende, schreef, voor zoover hij het zich kon herinneren, naauwkeurig, doch zonder orde op wat Christus gesproken en gedaan heeft. Want hij had zelf den Heer niet gehoord of begeleid, maar hoorde en begeleidde, gelijk gezegd is, later Petrus, die zijne leerredenen inrigtte naar de omstandigheden dit vorderden en niet alsof hij een aaneengeschakelde mededeeling van 's Heeren reden wilde geven, zoodat het Marcus niet ten verwijt kan strekken, als hij enkele zaken zoo opschreef, als ze hem waren medegedeeld. Want hij beoogde slechts één doel, namelijk niets over te slaan van 'tgeen hij gehoord had en niets daaraan te veranderen." Deze aanteekening van Papias, die aan alle volgende beschouwingen over dit onderwerp ten grondslag verstrekt, wordt door de latere kerkleeraars op zoo tegenstrijdige wijzen nader omschreven, dat reeds daaruit hun volkomen gebrek aan zekerheid in deze zaak blijkt. Volgens Irenaeus [2]) namelijk had Marcus eerst na den dood der beide Apostelen Petrus en Paulus zijne aanteekeningen opgesteld; volgens Clemens van Alexandrië [3]) daarentegen had hij zijn Evangelie, nog ten tijde toen Petrus te Rome het evangelie predikte, op verlangen van diens toehoorders geschreven, en Petrus dit, toen hij het vernam, noch in de hand gewerkt noch verhinderd; terwijl Eusebius [4]) hiertegen optreedt met deze verklaring, dat Petrus, toen hij daarvan gehoord had, zich over den ijver der lieden verheugd en het geschrift had doen dienen tot voorlezing in de gemeenten. Tot bekrachtiging van zijn gevoelen beroept Eusebius zich op denzelfden Clemens, uit wiens geschrift hij later de reeds vermelde bijzonderheid aanhaalt, dat Petrus zich veeleer met de zaak in 't geheel niet ingelaten heeft. Men wenschte het Evangelie door de volkomene, apostoliesche autoriteit steun te geven en daartoe was vooreerst de zamenstelling na den dood des Apostels niet voldoende, wijl dan de opsteller hem niet meer had kunnen raadplegen; en eenmaal aangenomen zijnde dat het nog bij zijn leven was geschreven, waarom zou hij dan zoo onverschillig zijn gebleven en het Evangelie niet veeleer met al dien aandrang, dien het verdiende, bij de

[1]) Vergel. Hilgenfeld, Die Evangelien, bl. 339, aanm. 4.
[2]) Adv. haeres. III, 1, 1, bij Euseb. Kerkgesch. V, 8, 2.
[3]) Bij Euseb. Kerkgesch. VI, 14, 6.
[4]) Kerkgesch. II, 15, 2.

gemeenten hebben aanbevolen? Daar wij hier blijkbaar met berigten te doen hebben, die zich langzamerhand meer en meer naar de wenschen der schrijvers wijzigden, blijft ons hier alleen het berigt van Papias over, welks zin wij thans nog naauwkeuriger moeten overwegen.

Hij zegt, dat Marcus de reden en daden des Heeren opgeteekend heeft, zooals hij zich herinneren kon, die door Petrus te hebben hooren beschrijven in diens leerredenen, doch niet geregeld; en het komt er nu voor alles op aan, hoe wij het laatste moeten verstaan. Bedoelde Papias, niet in de juiste volgorde, dan moeten wij vragen, wat hij door deze verstond? Men vermoedt, de volgorde van het johanneïesch Evangelie, die dan ook geheel afwijkt van die van Marcus en de andere synoptiesche Evangeliën; doch het Evangelie van Johannes was, gelijk wij weldra zien zullen, Papias nog niet bekend en zou door hem wel het minst als maatstaf zijn aangenomen voor de andere. Daarentegen kende hij, gelijk wij gezien hebben, een hebreeuwsch Mattheüs-Evangelie en grieksche bewerkingen daarvan; doch de orde, door Marcus gevolgd, wijkt ten minste van die, door Mattheüs in het oog gehouden, niet zoo belangrijk af, dat Papias den Evangelist daarom van gebrek aan de regte volgorde in zijn geschrift zou beschuldigd hebben. Doch als hij dit gebrek daardoor verklaart, dat Marcus aan de leerredenen van Petrus gebonden was, die slechts, als zulks te pas kwam, van Jezus zou gesproken hebben, schijnt het, dat hij aan Marcus Evangelie niet alleen de juiste, maar alle geschiedkundige volgorde ontzegt. Deze ontbreekt in het Evangelie van Marcus, dat wij thans bezitten, echter evenmin als in eenig ander, en dientengevolge kon Papias, als wij zijne woorden in dien zin verstaan moeten, niet het tegenwoordige Marcus-Evangelie, maar moest hij een geheel ander geschrift bedoeld hebben. Overigens duidt ook de gesteldheid van ons Marcus-Evangelie geenszins aan, dat er eenige betrekking tusschen den schrijver en Petrus bestaan heeft, wiens persoonlijkheid daarin niet meer, maar integendeel veeleer minder dan bij Mattheüs op den voorgrond treedt, doch draagt eer blijk, dat het Evangelie van Mattheüs door den opsteller is gebruikt geworden, 'tgeen niet zoo doorgaande het geval zou geweest zijn met iemand, die zijne stof aan Petrus leerredenen had kunnen ontleenen. Daar Papias ons dus van het geschrift van Marcus eene beschrijving geeft, die niet past op ons Marcus-Evangelie, en zijne gesteldheid uit eene betrekking tot Petrus

afleidt, die de gesteldheid van ons Marcus-Evangelie niet verklaart, kan zijne getuigenis ons voor het tweede Evangelie geene opheldering geven.

Omtrent het Evangelie van Lukas bezitten wij geene uitwendige getuigenis, die van zoo oude dagteekening is, maar daarentegen biedt het ons in zijn voorwoord (1, 1—4) [1]) eene niet gering te schatten getuigenis omtrent zichzelf aan. Hier zegt de opsteller namelijk: Nademaal reeds zoo velen ondernomen hebben een verhaal in orde te stellen van de dingen, die in de Christenheid zijn voorgevallen, volgens de overleveringen van hen, die van den beginne ooggetuigen en dienaren des woords geweest zijn, heeft ook hij besloten, na alles van voren aan naauwkeurig te hebben onderzocht, het in volgorde voor Theophilus te boek te stellen, opdat deze de zekerheid moge erkennen der dingen, waarin hij onderwezen is. Uit dit voorwoord bemerken wij vooreerst, dat toen de schrijver van ons derde Evangelie zijn geschrift vervaardigde, er reeds een aanzienlijke evangeliesche letterkundige schat bestond, op welken hij met een kritiesch oog terugzag. Daar hij vervolgens eene onderscheiding maakt tusschen de vele schrijvers, die evangeliesche geschiedverhalen hebben opgesteld, en hen, die van den beginne aanschouwers en dienaars des woords geweest zijn, wier overleveringen den eersten tot grondslag van hunnen arbeid dienden, schijnt hij geen Evangelie te kennen, dat onmiddellijk van een Apostel afkomstig is. En daar hij ten derde, als het middel om zijne voorgangers te overtreffen, niet eenige bijzondere bron, die hem ten dienste stond, b.v. de inlichtingen van een Apostel, noemt, maar slechts daarvan spreekt, dat hij alles van voren aan naauwkeurig onderzocht heeft, heeft dit niet den schijn, alsof wij in hem den medgezel van een Apostel aanschouwen, waarvoor de opsteller van het derde Evangelie toch van oudsher heeft gegolden.

Irenaeus namelijk vervolgt aanstonds na de omtrent Marcus aangehaalde woorden: „En ook Lukas, de medgezel van Paulus, heeft het door dezen verkondigde evangelie in een geschrift bewaard." Wij zouden hier bijna weder, even als zoo even bij Papias getuigenis omtrent Marcus, tot het vermoeden kunnen geraken, dat dit op een geheel ander geschrift moet slaan; want het is zeker, dat het door Paulus verkondigde evangelie niet zoodanig een was, als wij thans in het derde

[1]) Vergel. omtrent dit voorwoord Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synopt. Evangelien, blz. 182 en vlg.

of eenig ander Evangelie terugvinden, daar de inhoud der apostoliesche en over 't algemeen der oudste christelijke prediking des woords in 't geheel niet bestond in eene uitvoerige levensbeschrijving van Jezus, maar in eene korte bewijsvoering betreffende zijne Messiaswaardigheid, op de oud-testamentiesche profetiën steunende, en zijne opstanding uit de dooden, waarmede naar omstandigheden eene voorstelling van de verzoenende kracht zijns stervens, het verhaal van de instelling des avondmaals, de herinnering aan deze of gene gedenkwaardige uitspraak van Jezus kon gepaard gaan. Paulus was er al het minst de man voor, om aan zijne leeredenen zulk een geschiedkundigen vorm te geven, daar hij deels, als later tot de gemeente gekomen, moeijelijk met alle bijzondere levensomstandigheden van Jezus kon bekend zijn, deels ook daaraan geen gewigt schijnt gehecht te hebben; waarom dan ook, gelijk Hieronymus getuigt [1]), velen uit voorzorg aannamen, dat Lukas zijn Evangelie niet alleen van Paulus, die in den vleesche niet met Jezus geweest was, maar ook van de overige apostelen onvangen had. Ook hier vinden wij bovendien nog, even als bij Marcus, de geruststellende meening voorgedragen, dat Paulus zijne goedkeuring aan het werk van zijnen reisgezel heeft geschonken. Want als hij Rom. 2, 16 en 2 Tim. 2, 8 zegt: „naar mijn evangelie" verstond men dit zonder meer als van het Evangelie van Lukas, terwijl het toch veeleer, in plaats van op eenig geschrift betrekking te hebben, slechts van de mondelinge voordragt van den Apostel zelf moet verstaan worden.

Schijnt op deze wijze de betrekking van het derde Evangelie tot Paulus, evenals die van het tweede tot Petrus in rook te vervliegen, het is hiermede evenwel anders gesteld, daar deze meening niet alleen haren grondslag vindt in de berigten der kerkvaders, maar in het geschrift zelf. Gelijk bekend is, is namelijk het derde Evangelie slechts het eerste gedeelte van een grooter geheel, welks tweede helft het boek der Handelingen vormt, en in dit tweede deel schijnt de schrijver niet slechts somtijds op te treden als de medgezel van Paulus, waarover wij later spreken moeten, maar het getuigt ook van de bijzondere belangstelling des schrijvers in dezen Apostel en de door hem in de oorspronkelijke Christelijke kerk vertegenwoordigde rigting. Maar ook in het Evangelie zullen wij, als er van zijne inwendige gesteldheid sprake zal zijn, de

1) De vir. ill. 7.

sporen van zoodanig eene rigting niet kunnen voorbijzien, zoodat dus meer waarheid schijnt gelegen te zijn in de kerkelijke overlevering, die den derden Evangelist met Paulus in aanraking brengt, dan in die, welke eene persoonlijke aanraking tusschen den schrijver van het tweede Evangelie en Petrus vooronderstelt.

11. Verdere getuigenissen aangaande de drie eerste Evangeliën.

Zien wij in de geschiedenis der eerste dagen der christelijke kerk naar andere kenteekenen om, die ons het bestaan van deze drie eerste Evangeliën aantoonen, [1]) dan roepen allereerst de plaatsen in het Nieuwe Testament, die men, evenals de aangehaalde plaats van Paulus, met onze Evangeliën in verband bragt, onze aandacht tot zich. De zeker opvallende overeenkomst tusschen I Kor. 11, 23—25 en Luk. 22, 19 vlg. bij het verhaal van de instelling des avondmaals, moet echter niet daardoor verklaard worden, dat de apostel het Evangelie heeft gevolgd, maar omgekeerd daardoor, dat de Evangelist zijn berigt uit den hem bekenden brief des apostels heeft overgenomen. Daarentegen wordt in den brief aan de Hebreën (5, 7) zonder twijfel gezinspeeld op eene in al de synoptiesche Evangeliën vermelde gebeurtenis, Jezus zielestrijd in Gethsemane, doch in zoo algemeene bewoordingen, dat het niet uitgemaakt kan worden, of de schrijver van dezen brief, omtrent het tijdstip van welks ontstaan men bovendien niet zeker is, uit een van onze Evangeliën of slechts uit de rondgaande, evangeliesche overlevering heeft geput. Evenmin zou ik het durven betwijfelen, dat in den tweeden brief van Petrus (1, 17 vlg.) van Jezus verheerlijking op den berg gesproken wordt, terwijl ditmaal de omstandigheid, dat de stem des hemels hier wordt ingevoerd dezelfde woorden sprekende, die wij ook bij Mattheüs lezen, het waarschijnlijk maakt, dat van diens Evangelie of althans van dezelfde bron, waaruit hij putte, door den schrijver van dezen brief is gebruik gemaakt; doch de tweede brief van Petrus is een van de jongste geschriften van onzen kanon, zoodat deze getuigenis ons te naauwernood verder terugvoert, dan tot op het eind der tweede eeuw na Christus.

[1]) Vergel. hiervoor, behalve de vroeger aangehaalde geschriften van Köstlin en Hilgenfeld, Zeller, die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, bldz. 6 vlg.

Na de geschriften van onzen nieuw-testamentieschen kanon, komen het eerst die van de zoogenoemde apostoliesche Vaders [1]) in aanmerking, een reeks schriften van gewaande aposteljongeren, wier echtheid evenwel steeds meer betwijfeld wordt en omtrent den tijd van wier ontstaan men het niet eens is. Daarom reeds kunnen zij als weinig geschikt worden beschouwd, om bij het beantwoorden der vraag naar den oorsprong van onze Evangeliën zekerheid te verschaffen. Het is uitgemaakt, dat in deze schriften, de brieven, als wier schrijvers men Barnabas, Clemens Romanus, Ignatius en Polykarpus beschouwt, en den zoogenoemden Herder van Hermas, deels punten van overeenstemming met, deels verwijzingen naar uitspraken en verhalen worden aangetroffen, die ons uit de drie eerste Evangeliën bekend zijn. Bloot overeenstemming noem ik het, wanneer deze geschriften en onze Evangeliën elkander zoodanig naderen, dat dezelfde of althans opvallend met deze overeenkomende woorden gebruikt, of zaken vermeld worden, die wij ook in onze Evangeliën ontmoeten, zonder de vermelding, dat dit een uitspraak van Christus is of ergens te lezen staat. Wanneer b. v. de zoogenoemde Ignatius aan de Romeinen schrijft (Hfdst. 6): „Beter is het mij, in Christus te sterven, dan over de einden der aarde te heerschen; want wat baat het den mensch, als hij de geheele wereld bezit, doch schade lijdt aan zijne ziel?" of wanneer bij Barnabas onder andere vermaningen, die ten deele met plaatsen in brieven van Paulus overeenkomen, ten deele echter met geen enkele plaats in het Nieuwe Testament eenige overeenkomst opleveren, ook deze voorkomt: „Geef een iegelijk, die u vraagt" (Hfdst. 19), dan kan niet onopgemerkt blijven, dat den eerste de uitspraak van Christus, die wij Matth. 16, 26, den tweede die, welke wij Luk. 6, 30. Matth. 5, 42 lezen, voor den geest zweefde; maar dat zij deze juist uit onze Evangeliën, ja of zij die zelfs wel uit eene geschrevene bron en niet veeleer slechts uit de mondelinge overlevering geput hebben, kan althans uit zoodanige toenadering alleen niet opgemaakt worden. Doch ook wanneer zij zich uitdrukkelijk op uitspraken van Christus beroepen, voert ons dit niets verder. Wanneer Polykarpus in zijnen brief aan de Philippiërs (Hfdst. 7) zegt: „Bidt den alzienden God, dat hij u niet in verzoeking brenge, gelijk de Heer gesproken heeft: „De geest is gewillig, maar het vleesch is zwak,"" dan is wel is waar de toespeling

[1]) Vergel. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter (1853)

op Christus waarschuwing aan zijne jongeren in Gethsemane (Matth. 26, 41) en tevens de herinnering aan de bede in het Onze Vader (Matth. 6, 13) niet te miskennen, maar het blijft twijfelachtig, of den opsteller van dezen brief beide uitspraken van Christus zijn toegekomen langs denzelfden weg als ons. Men moet in het algemeen het bestaan van geschrevene bronnen onderstellen, als Barnabas de spreuk: „velen zijn geroepen, maar weinigen uitverkoren", met bijvoeging van „gelijk geschreven staat" aanhaalt (Hfdst. 4), of als de schrijver van den tweeden brief van Clemens, na eene in den brief aan de Galaten gebruikte plaats van Jesaia te hebben aangehaald, aldus vervolgt (Hfdst. 2) „En eene andere schrift zegt: ik ben niet gekomen, om de regtvaardigen te roepen, maar de zondaren." In het eerste geval echter wordt ongetwijfeld aan het apokriefe boek Esra gedacht [1]), en in het laatste bewijst de omstandigheid, dat iets wat in een evangeliesch geschrift opgeteekend staat, als (heilige) schrift naast een boek van het Oude Testament wordt genoemd, dat de bedoelde brief van zeer laten oorsprong is; ongerekend nog, dat wij ook hier niet kunnen weten, of de geschrevene bron, van welke de stellers gebruik hebben gemaakt, juist een van onze Evangeliën is geweest (Matth. 20, 16. 22, 14. 9, 13).

Dit wordt echter ten volle twijfelachtig, als wij nagaan, dat de uitspraken van Jezus, gelijk deze apostoliesche Vaders ze aanhalen, somtijds in werkelijkheid anders luiden, dan in onze Evangeliën. Wij slaan hierbij geen acht op den reeds genoemden, tweeden brief van Clemens, die nog in de tweede helft der tweede eeuw uitspraken van Jezus aanhaalt, welke, in onze kanonieke Evangeliën niet voorkomende, waarschijnlijk te lezen stonden in het apokriefe Evangelie der Egyptenaren. Maar ook de naar alle waarschijnlijkheid tot het begin der tweede eeuw behoorende, eerste brief van Clemens haalt bij eene opwekking tot ootmoed en zachtmoedigheid (Hfdst. 13) woorden van Jezus aan, — „die hij sprak, regtvaardigheid en langmoedigheid predikende; aldus namelijk sprak hij: Weest barmhartig, opdat gij barmhartigheid ondervinden moogt; vergeeft, opdat u vergeven worde; zooals gij doet, zal u geschieden; zooals gij geeft, zal u gegeven worden; zooals gij oordeelt, zult gij geoordeeld worden; zooals gij milddadig zijt, zult gij milddadigheid ondervinden; met welke maat gij meet,

[1]) 4 Esr. 8, 3. Vergel. Volkmar, Einleitung in die Apokryphen II, 290; Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, bl. 70.

zal u gemeten worden." Hier springt de overeenkomst met Matth. 7, 1 vlg.: „Oordeelt niet, opdat gij niet geoordeeld wordet," enz. elk in 't oog; de verdere ontwikkeling wijkt echter zoo zeer daarvan af, dat deze woorden niet wel ondersteld kunnen worden aan onzen Mattheüs en evenmin aan onzen Lukas ontleend te zijn, die in de parallele plaats, 6, 37 vlg, den tekst van Mattheüs insgelijks, maar op andere wijze, uitbreidt; en zoo schijnt het dus, dat zij weder aan een ander evangeliesch geschrift, dat ze in anderen vorm vermeldt, door den schrijver van den eersten brief van Clemens zijn ontleend (en aan dezen waarschijnlijk weder door den zoogenoemden Polykarpus, Hfdst. 2). Van evangeliesche voorvallen wordt nog weinig in bijzonderheden in deze brieven gewaagd, het meest nog in die, welke den naam van Ignatius dragen, die evenwel in waarheid niet voor het midden der tweede eeuw zijn ontstaan, waarom het ons niet verwonderen moet, daarin, behalve het meer algemeene uit Jezus leven, zijne geboorte uit eene maagd als Zoon Gods en Davids, zijn lijden en verzoenend sterven, zijne opstanding en hemelvaart, nog in het bijzonder de verschijning der ster bij zijne geboorte (Efes. 19), de verklaring van de strekking zijns doops om namelijk alle geregtigheid te vervullen (Smyrn. 1), de opwekking der vromen des Ouden Verbonds bij zijne opstanding (Magn. 9), het eten en drinken met zijne jongeren na zijn herleven (Magn. 3) aan te treffen, waarvan de drie eerste punten aan Matth. 2, 1 vlg., 3, 15. 27, 52, het laatst aangehaalde aan Luk. 24, 39 en Handel. 10, 41, herinneren.

Op meer vasten grond komen wij te staan met Justinus Martyr [1]), daar de echtheid zijner belangrijkste geschriften aan geen twijfel onderworpen is en zijn bloeitijd als schrijver in elk geval voorkwam ten tijde der regering van Antoninus Pius, 138—161 na Christus. Bij hem vinden wij nu vooral een beroep op schriftelijke bronnen voor de door hem aangehaalde reden en voorvallen uit het leven van Jezus, dat bij de apostoliesche Vaders bijna doorloopend ontbreekt. Maar hij zegt ook niet, dat onze Evangeliën of eenige daarvan die bronnen zijn geweest, waarop hij zich beroept. Hij noemt zijne bronnen gewoonlijk: „Gedenkwaardigheden der apostelen," het grieksche woord bezigend, dat hem zonder twijfel door Xeno-

[1]) Vergel. Hilgenfeld, kritische Untersuchung der Evangelien Justin's (1850); Volkmar, Die Zeit Justin's des Märtyres, kritisch untersucht, in Zeller's Theol. Jahrbüchen, 1855, bldz. 227 vlg., 412 vlg.

phons Gedenkwaardigheden van Sokrates bekend was. Op eene plaats [1]), welke men reeds als later in den tekst geschoven heeft bestreden, merkt hij aan, dat men deze gedenkwaardigheden Evangeliën noemt, en daar hij anders ook wel van het Evangelie in het enkelvoud spreekt, zoo zijn er eenigen geweest, die op grond, dat ook het woord Gedenkwaardigheden bij Xenophon slechts één geschrift aanduidt, hem slechts van één Evangelie wilden doen spreken, terwijl anderen door zijn Evangelie in het enkelvoud eene verzameling van Evangeliën verstaan hebben. Verder zegt hij van deze gedenkwaardigheden, dat zij door jongeren van Jezus en hunne medgezellen zijn opgesteld, 'tgeen overeenkomt met de kerkelijke voorstelling aangaande den oorsprong onzer Evangeliën; vanwaar hij dit echter weet, en of deze bewering niet bloot berust op de ligt voor de hand zijnde onderstelling, dat gedenkwaardigheden aangaande Jezus slechts door personen, die met hem van nabij hebben verkeerd, konden opgesteld worden, vernemen wij niet.

Wat nu vooreerst den verhalenden inhoud der geschriften betreft, van welke Justinus gebruik heeft gemaakt, zien wij uit de nevelen, die tot hiertoe den horizon omfloersden, geschiedkundige omtrekken te voorschijn komen, die vrij wel gelijken op 'tgeen wij in onze Evangeliën vinden: de geslachtstafel van David, ja van Adam af, de aankondiging van Jezus geboorte door eenen engel en zijne verwekking op bovennatuurlijke wijze, de schatting, de wijzen uit het Oosten en de vlugt naar Egypte; daarop de Dooper als wegbereider, de doop en verzoeking van Jezus, de beroeping der jongeren en hunne uitzending, de wonderen en de prediking, de vriendschap jegens tollenaren en bestrijding der farizeërs; eindelijk verkondiging van zijnen dood, intogt in Jerusalem, tempelreiniging, instelling van het avondmaal, gevangenneming en kruisiging, opstanding en hemelvaart. Daarnevens berigt Justinus ook enkele dingen, die wij in onze Evangeliën niet vinden. Hij laat Jezus in eene spelonk bij Bethlehem geboren worden, laat hem naderhand zijnen vader in diens timmermans- en wagenmakerswerk behulpzaam zijn, bij zijnen doop in de Jordaan een vuur ontbranden, waarbij de stem uit den hemel zich, overeenkomstig Ps. 2, 7, aldus laat hooren: „Gij zijt mijn Zoon, heden heb ik u verwekt!" Ook het berigt, dat na Jezus kruisdood al zijne jongeren hem afvallig geworden zijn en verloochend

[1]) Men vindt de besprokene plaatsen van Justinus in elke Inleiding op het Nieuwe Testament, waarom ik ze hier niet afzonderlijk aanhaal.

hebben, is eene bijna even groote overdrijving van hetgeen onze Evangeliën ons daaromtrent mededeelen, als de verzekering van Barnabas (Kap. 5), dat zij vóór hunne beroeping door Christus de meest verstokte zondaren geweest waren. Enkele van deze afwijkingen zou men wel, zonder aan bijzondere bronnen, waaruit hij zou geput hebben, te denken, als eigene opvattingen van Justinus kunnen beschouwen. Als b. v. Marcus (6, 3) de vraag der burgers van Nazaret, niet bloot in den vorm, waarin Mattheüs die vermeldt (13, 55): „Is deze niet de zoon des timmermans?" maar in deze bewoordingen: „Is deze niet de timmerman?" wedergeeft, dan kan Justinus zelf daaruit mogelijk afgeleid hebben, dat de zoon zijnen vader in diens beroepsbezigheden geholpen zal hebben. Zoo ook, als hij van Quirinus in strijd met de juiste opgaaf van Lukas een landvoogd van Judaea in plaats van een stadhouder van Syrië maakt, kan dit ligt eene vergissing zijn, waartoe de omstandigheid, dat dezen eene schatting van het joodsche land werd toegeschreven, kan aanleiding gegeven hebben. Zoo zou men het ook slechts als zijne eigene uitlegging van het door Mattheüs gebezigde woord kunnen beschouwen, wanneer hij diens Oostersche magiërs bepaaldelijk uit Arabië laat komen; doch wij mogen het toch niet onopgemerkt laten, dat hij dit niet minder dan tienmaal herhaalt, evenals ten minste driemaal, dat de Dooper zich aan de Jordaan ophield, door welke volharding bij een eenmaal opgevat begrip, wij al ligt op de gedachte aan eene bijzondere bron, die hem ten dienste stond, zouden kunnen gebragt worden; eene onderstelling, waartoe wij ons buitendien door de spelonk bij Bethlehem en het vuur in de Jordaan bij Jezus doop gedwongen zien. En als wij nu van Epiphanius [1]) vernemen, dat het door de Ebioniten gebruikte Evangelie aan de Hebreën, insgelijks van een groot licht sprak, dat bij gelegenheid van Jezus doop de plek omstraald zou hebben, en dat het bij de hemelsche stem na de woorden: „mijn zoon, in wien ik een welgevallen heb," die wij in onze Evangeliën lezen, nog de volgende voegde: „heden heb ik u verwekt," die wij bij Justinus aantroffen, dan ligt het vermoeden voor de hand, dat het Evangelie, waaruit hij deze bijzonderheden geput heeft, eene bewerking van het Evangelie der Hebreën kan geweest zijn.

Meer overeenstemming met onze Evangeliën bemerken wij in de reden van Jezus, die Justinus mededeelt na zijne aposto-

[1]) Haeres. XXX, 13.

liesche Gedenkwaardigheden. Wel is waar bestaat er slechts in zeer enkele gevallen eene woordelijke overeenkomst, maar de afwijkingen zijn dikwijls zoodanig, als bij iemand, die uit het hoofd aanhaalt, en ook bij wie slordig uit een boek afschrijft, ligt kunnen voorkomen. Eerst dan, als bij zoodanig eene afwijking het geval voorkomt, dat òf Justinus zich herhaaldelijk gelijk blijft, òf zij ook bij andere schrijvers te vinden is, wordt de onderstelling meer waarschijnlijk, dat Justinus eene andere bron als onze Evangeliën heeft gebruikt. Zoo zou het op zichzelf van geen belang zijn, dat Justinus de plaats uit de bergrede (Luk. 6, 37): „Daarom weest barmhartig, gelijk uw Vader in den hemel barmhartig is" met deze er tusschengevoegde woorden aanhaalt: „Weest zachtmoedig en barmhartig, gelijk uw Vader in den hemel zachtmoedig en barmhartig is;" maar dat hij dit tot tweemaal in verschillende geschriften doet, maakt het reeds meer waarschijnlijk, dat hij deze spreuk in de door hem geraadpleegde bron inderdaad aldus gelezen heeft. Evenzoo als wij de uitspraak van Jezus (Matth. 11, 27; Luk. 10, 22): „Niemand kent den Zoon dan de Vader, en niemand kent den Vader dan de Zoon, en wien het de Zoon wil openbaren" bij Justinus lezen met de dubbele afwijking, dat vooreerst het kennen van den Vader door den Zoon voorafgaat aan het kennen van den Zoon door den Vader, en ten tweede het werkwoord kennen in den verledenen tijd voorkomt [1]), dan zou dit eene vrije aanhaling uit ons Mattheüs- of Lukas-Evangelie kunnen schijnen; doch als wij zien, dat de uitspraak juist met dezelfde afwijkingen en wel herhaaldelijk ook in de clementijnsche Homiliën, een apokrief geschrift uit de letterkunde der Ebioniten, wordt aangehaald [2]), dan moeten wij ook hier aan eene bijzondere bron denken. Niet zelden trekt Justinus woorden, die in onze Evangeliën verstrooid voorkomen, tot een geheel tezamen; doch het gaat hoogst bezwaarlijk aan, in de spreuk, die hij Jezus in den mond legt: „In welke zaak ik u vind, daarin zal ik u oordeelen," en wier gelijke wij vruchteloos in onze Evangeliën zoeken, eene bloote zamenkoppeling van Jezus woorden, bij Matth. 24, 37 vlg., Luk. 12, 35 vlg., 17, 26 vlg. voorkomende, te zien, maar schijnt zij aan een ander geschrift ontleend.

Letten wij nu nog meer bepaald op de betrekking, die er tusschen de aanhalingen van Justinus en elk onzer Evangeliën

[1]) *οὐδεὶς ἔγνω*, in plaats van *ἐπιγινώσκει*, Apol. I, 63.

[2]) Homil. 17, 4. 18, 4. 11. 18. 20.

afzonderlijk bestaat, (altijd nog met terzijdestelling van het vierde), dan ontwaren wij de meeste overeenstemming met onzen Mattheüs. De uitspraken van Jezus, zooals die door Justinus worden aangehaald, komen in den regel het meest met de inkleeding daarvan bij Mattheüs overeen, en ook zoodanige reden en voorvallen, die onder de Evangelisten uitsluitend Mattheüs vermeldt, vinden wij bij Justinus terug. Doch, schoon minder doorloopende, bestaat toch hier en daar eene onmiskenbare overeenkomst met Lukas. Ook van de langdurige onvruchtbaarheid van Elisabeth, de schatting, het optreden van Jezus op zijn dertigste jaar, de uitzending der zeventig jongeren, de hun verleende magt, om op slangen en schorpioenen te treden (Justinus voegt er hier nog duizendbeenen bij), het in druppelen nedervallende zweet in Gethsemane, de zending des gevangene van Pilatus naar Herodes, gewaagt Justinus en ten deele met geheel gelijke woorden en spraakwendingen als Lukas. Daarbij zoekt hij in zoodanige punten, waarbij beide Evangelisten van verschillende onderstellingen uitgaan, hen met elkander in overeenstemming te brengen. Zoo laat hij, schoon hij ook melding maakt van de aankondiging van Maria's zwangerschap door den engel Gabriël naar het verhaal van Lukas, Jozef toch nog zijne verloofde wantrouwen en eerst door een droomgezigt tot rust gebragt worden, zooals Mattheüs dit noodig vond, die van eene aankondiging niets weet. Later stelt hij het met Lukas zóó voor, alsof Jozef slechts toevallig door de schatting van Nazaret, zijne woonplaats, naar Bethlehem werd gevoerd, doch doet hem tevens bij de terugkomst uit Egypte het voornemen koesteren, zich te Bethlehem te vestigen, waar hij toch na de schatting van Lukas niets meer te maken had, dan alleen, wanneer hij, volgens Mattheüs, daar van oudsher woonachtig was geweest. Dat de overeenkomst met Marcus zeldzamer is, moet daaraan toegeschreven worden, dat dit Evangelie zoo weinig eigendommelijks bezit; toch vinden wij een spoor van iets, dat alleen aan Marcus kon ontleend zijn, in de benaming van Boanerges of zonen des donders, aan de zonen van Zebedeüs gegeven (3, 17), die ook bij Justinus voorkomt.

Als wij nu vragen, hoe deze vorm, waarin de Evangeliestof bij Justinus voorkomt, kan verklaard worden en wat in betrekking tot onze Evangeliën daaruit kan worden afgeleid, dan is het duidelijk dat de onderstelling, dat Justinus alleen onze Evangeliën heeft gekend, doch daaruit vrij heeft aange-

haald en ze door eigene opmerkingen en rondgaande sagen heeft aangevuld, tot verklaring van het gegevene geval even onvoldoende is, als de tegenovergestelde meening, dat hij onze Evangeliën in 't geheel niet gekend, maar zich van een Evangelie bediend heeft, dat, ondanks vele punten van overeenkomst met gene, daarvan toch verschilde. Want dat hem onderscheidene Evangeliën ten dienste stonden, wordt reeds daardoor waarschijnlijk, dat hij somtijds in zijn werk bemiddelend optreedt, en dat dit in enkele punten met ons tegenwoordig Mattheüs-Evangelie, in andere met Lukas letterlijk overeenkomt, heeft de voorgaande vergelijking ons bewezen; terwijl het ons eindelijk ook gebleken is, dat hij behalve de ons bekende ook nog een of meer andere Evangeliën moet gehad hebben. Wij zien dus, dat reeds tegen het midden der tweede eeuw verschillende bewerkingen der Evangeliestof bestaan, die ten deele met onze tegenwoordige Evangeliën overeenkomen, doch daarvan ten deele ook afwijken in enkele punten, uit welke, om slechts de spelonk bij Bethlehem en het vuur in de Jordaan te noemen, ons de onverzwakte kracht der evangeliesche sagendichting blijkt.

Evenzoo is het gesteld met de evangeliesche aanhalingen, die voorkomen in de clementijnsche Homiliën, een ebionitiesch geschrift, dat misschien tien of twintig jaren jonger is dan de hoofdwerken van Justinus. Ook zij komen het meest overeen met Mattheüs, minder met Lukas en Marcus, terwijl zij tevens door enkele eigenaardigheden, b. v. het ook bij oudere kerkvaders voorkomend en dikwijls herhaalde woord van Christus: „Wordt ervarene wisselaars," [1]) aan het bestaan van eene andere bron doen denken, die waarschijnlijk dezelfde was als die, waaruit Justinus putte. Onderscheidene Evangeliën, waaronder ongetwijfeld onze Mattheüs en Lukas, waren ook den heidenschen wijsgeer Celsus, die omtrent het midden der tweede eeuw tegen de christenen schreef, bekend, en hij maakte van hunne onderlinge tegenstrijdigheid, b. v. in de opstandingsgeschiedenis, als van een bewijs tegen de waarheid der Christelijke godsdienst gebruik. Wanneer hij zich hierbij aldus uitlaat, dat ettelijke Christenen zich de vrijheid veroorloven, het oorspronkelijke Evangelie drie- en vier- en meermalen om te werken en te wijzigen, om daardoor uitvlugten te vinden, tegenover de bewijzen hunner bestrijders [2]), zoo is daarin, met

[1]) Clem. homil., II, 51 en elders.
[2]) Orig. c. Cels. II, 27.

terzijdestelling van het hatelijke dier beschuldiging, zeker veel waarheid gelegen. Want als omwerkingen, verschillende bearbeidingen van dezelfde grondstof, zullen zich althans de drie eerste Evangeliën steeds meer aan ons voordoen, en ook de beweegredenen, die tot deze omwerkingen aanleiding gaven en die nu eens een meer apologetiesch, dan weder een meer dogmatiesch karakter droegen, zullen ons niet geheel verborgen blijven.

Omtrent de tijdsorde, volgens welke onze Evangeliën geschreven zijn, leert Clemens van Alexandrië ons het volgende, als eene overlevering van de oude opzieners der kerk, dat die met de geslachtstafels — Mattheüs en Lukas — vóór de andere zijn opgesteld [1]) en wij zullen zien, dat deze verklaring met hunne inwendige gesteldheid overeenkomt. Volgens Origenes heeft Mattheüs het eerst, doch daarna, in strijd met Clemens bewering, Marcus vóór Lukas geschreven [2]). Wij weten echter niet, of de volgorde der Evangeliën in den kanon, tot welke toch hoogst waarschijnlijk alleen het hooger aanzien, dat Petrus boven Paulus in de kerk genoot, had aanleiding gegeven, van invloed op de meening van Origenes is geweest. Daarin echter stemt hij met Clemens overeen en mag men hun gevoelen als overeenkomstig de geschiedkundige waarheid beschouwen, dat het Evangelie van Johannes het laatst geschreven is [3]).

Uit al deze onderzoekingen blijkt nu aangaande de drie eerste Evangeliën het volgende: zelfs wanneer wij de getuigenis van Papias, dat Mattheüs en Marcus Evangeliën geschreven hebben, aannemen, schoon hare geloofwaardigheid, gelijk wij weldra zien zullen, nog altijd kan betwijfeld worden, blijft het daarom toch waar, dat noch ons eerste Evangelie, gelijk wij het thans bezitten, noch het tweede de door Papias bedoelde geschriften van Mattheüs en van Marcus, den medgezel van Petrus, zijn; en terwijl wij omtrent ons Mattheüs-evangelie niet weten, welke zijne verhouding tot het geschrift des Apostels was, welke veranderingen en omwerkingen dit nog heeft ondergaan, zoo is 't ons aangaande ons Marcus-evangelie zelfs niet bekend, of het in eenige de minste betrekking staat tot het geschrift van Marcus, waarvan Papias gewaagt. Van den schrijver van het Lukas-evangelie echter weten wij uit zijne eigene inleiding, dat hij vrij laat en als

[1]) Euseb. Kerkgesch. VI, 14, 5.
[2]) Euseb. Kerkgesch. VI, 25, 5 vlg.
[3]) Euseb. Kerkgesch. VI, 14, 7. 25, 6. Vergel. III, 24, 7.

een secundair, uit oudere bronnen puttend schrijver zijn Evangelie heeft opgesteld, waarmede, gelijk wij weldra zien zullen, de plaatsen in de Handelingen, waar een medgezel van Paulus te spreken schijnt, niet in strijd zijn. Duidelijke sporen van het bestaan onzer drie eerste Evangeliën in hunne tegenwoordige gedaante ontmoeten wij eerst omtrent het midden der tweede eeuw, dus volle honderd jaar na den tijd, waarop de hoofdgebeurtenissen der door hen beschrevene geschiedenis voorvielen; en dat deze tijdsruimte te kort is, om het indringen van ongeschiedkundige elementen in alle deelen der evangeliesche geschiedenis te verklaren, zal niemand met regt kunnen beweren.

13. De getuigenissen aangaande het Evangelie van Johannes.

Wordt het bovenstaande tegenwoordig ongeveer door alle rigtingen, die de kritiek niet geheel uit de theologie verbannen, erkend, des te hardnekkiger houdt men daarentegen het vierde Evangelie, een geschrift van een apostoliesch ooggetuige genoemd, als den onwankelbaren grondslag der geschiedenis van de oorspronkelijke kerk vast. De gronden, waarop zoodanige overtuiging berust, moeten wel hoofdzakelijk aan dit Evangelie zelf ontleend zijn, want wat aangaat de uitwendige bewijzen voor zijne echtheid [1]), zouden de verdedigers van deze zich gelukkig mogen achten, als het daarmede zoo goed stond, als met die aangaande de drie eerste Evangeliën. Papias, die omtrent Mattheüs althans zegt, dat hij een hebreeuwsch Evangelie vervaardigd heeft, al vermeldt hij ook niet, welke betrekking er tusschen dit en ons grieksch Mattheüs-evangelie bestaat, spreekt, voorzoover wij weten, geen woord over een Evangelie, dat Johannes zou geschreven hebben. Wij weten wel is waar slechts uit Eusebius wat Papias gezegd heeft; maar daar het in het plan van diens kerkgeschiedenis ligt, de oudste getuigenissen aangaande de geschriften des Nieuwen Testaments bijeen te zamelen en hij zich op de ge-

[1]) Vergel. hieromtrent Bretschneider, Probabilia, bl. 178 vlg. Baur, Krit. Untersuchungen über die kanon. Evangel. bl. 349 vlg. Zeller, Die äusseren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangel., Theol. Jahrb. 1845, bl. 579 vlg. en zijne verdere opmerkingen voorkomende in hetzelfde tijdschrift, jaarg. 1847, bl. 136 vlg. Hilgenfeld, Die Evangelien, bl. 344 vlg. Die Evangelien Justin's enz. bl. 292 vlg.

tuigenis van Papias voor de echtheid van den eersten brief van Johannes beroept, beteekent zijn stilzwijgen omtrent eene getuigenis van Papias aangaande het Evangelie van Johannes bijna evenveel, alsof Papias zelf daaromtrent het stilzwijgen heeft bewaard. En dit stilzwijgen van Papias legt te meer gewigt in de schaal, daar hij niet alleen uitdrukkelijk verzekert, naar alle overleveringen ook aangaande Johannes zorgvuldig te hebben onderzocht, maar ook als bisschop in Klein-Azië en bekend met Johannes jonger Polykarpus, omtrent den Apostel, die de latere jaren zijns levens te Efeze doorbragt, gemakkelijk meer bijzonder ingelicht kon zijn.

Doch Papias moet nu eenmaal of hij wil of niet, omtrent het Evangelie van Johannes getuigen, en zoo niet onmiddellijk dan toch middellijk. In zijne bovenvermelde getuigenis aangaande den eersten brief van Johannes, ligt, beweert men, daar deze brief naar alle inwendige kenteekenen aan denzelfden schrijver als het Evangelie moet toegeschreven worden, tegelijk eene getuigenis betrekkelijk den oorsprong van het Evangelie opgesloten. Die getuigenis van Papias aangaande den brief rust op het berigt van Eusebius [1]), dat Papias daaraan, even als aan den eersten brief van Petrus, bewijsplaatsen ontleend heeft. Als wij dit nu in dien zin verstaan moesten, dat Papias plaatsen, die wij thans in den eersten brief van Johannes lezen, uitdrukkelijk als woorden van den apostel Johannes heeft aangehaald, dan hadden wij zeker eene getuigenis van hem aangaande dezen brief. Doch als Eusebius daarentegen, alleen omdat deze of gene uitdrukking of gedachte in het geschrift van Papias met eene plaats uit Johannes brief overeenkwam, daaruit de gevolgtrekking heeft afgeleid, dat Papias dezen gekend en voor echt erkend heeft, dan zou hij zich in die gevolgtrekking even ligt hebben kunnen vergissen, als dit nog heden in gelijke omstandigheden met godgeleerden voorkomt. Ondertusschen, al verstaan wij Eusebius berigt ook in den meest gunstigen zin en onderstellen wij, dat Papias werkelijk den eersten brief van Johannes als van dien Apostel afkomstig heeft aangehaald, dan is daardoor de tweede bewering, dat brief en Evangelie aan denzelfden vervaardiger moeten toegeschreven worden, nog zoo uitgemaakt niet. Wel bestaat er een onmiskenbare verwantschap in beider schrijfwijze en toon, evenals in zekere grondenkbeelden, doch daartegenover kan men ook een bepaald onderscheid tus-

[1]) Euseb. Kerkgesch. III, 39, 17.

schen beiden plaatsen, terwijl de gedachteninkleeding en de stijl van den brief een veel zwakkeren geest verraden, dan den steller van het Evangelie..

Doch men zegt, dat een veel meer voor de hand liggend getuigenis, dan Papias en de eerste brief van Johannes ons aangaande den apostolieschen oorsprong van het vierde Evangelie geven, te vinden is in het bijvoegsel aan het slot des Evangelies, 21, 24. Wanneer de steller of stellers van dit bijvoegsel zeggen: „deze," namelijk de jonger, van wien onmiddellijk tevoren gesproken en die als de leerling van Jezus aangeduid was, „deze zelfde is het, die aangaande deze dingen getuigt en dit geschreven heeft, en zij," namelijk de stellers van dit bijvoegsel, „weten, dat zijne getuigenis waarachtig is," dan hebben, zegt men, aldus slechts mannen kunnen spreken, die persoonlijk met den Apostel bekend en als zoodanig ook bij de gemeente te Efeze, in welke het Evangelie ook het eerst verscheen, zijn bekend geweest, b. v. Aristion en de presbyter Johannes. Hier bezitten wij dus eene zoo voldoende getuigenis omtrent de echtheid des Evangelies als het meest overdreven historiesch scepticisme slechts verlangen kan [1]). Zeker zouden wij zoodanig eene bezitten, als de stellers van dit bijvoegsel zich voor die bekenden des apostels hadden uitgegeven en wij geen reden hadden hun voorgeven te betwijfelen. Zij hebben zich echter niet aldus genoemd, ja naar alle waarschijnlijkheid spreekt hier niemand anders, als de opsteller zelf van het Evangelie, of althans van het aanhangsel, het 21ᵉ Hoofdstuk, en Zeller heeft zeer zeker gelijk, als hij zegt, dat men in geen geval met deze getuigenis iets beginnen kan, of zij van den Evangelist afkomstig zij, of niet; want in het eerste geval ware zij als eene door den schrijver omtrent zich zelven afgelegde getuigenis, krachteloos, in het tweede als verzekering van eenen tekstvervalscher verdacht.

Hoe zulk een getuigenis zijn moet, zal zij iets bewijzen, kunnen wij aan een gelijk bijvoegsel zien, dat in Caesars werken wordt aangetroffen. In de inleiding op het achtste boek van den Gallieschen oorlog zegt namelijk de steller: „De Kommentariën van onzen Caesar omtrent zijne daden in Gallië heb ik" (hier is de tekst bedorven, doch zooveel is althans zeker dat hij te kennen wil geven, dat hij ze heeft) „voltooid," en verder spreekt hij er in den tekst van, hoe hijzelf

[1]) Tholuck, Die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte, bl. 276.

en zijns gelijken dit werk nog geheel anders bewonderen als de groote menigte, daar zij niet enkel als deze weten, hoe voortreffelijk, maar ook hoe vlug en gemakkelijk Caesar geschreven heeft. Hier noemt de voleindiger en getuige zich wel evenmin, maar hij rigt zich in zijn bijvoegsel tot Balbus, een vertrouwd vriend van Caesar. Zijn onbewimpeld spreken van „de Commentariën van onzen Caesar," zijne duidelijke verklaring „wij weten hoe vlug en gemakkelijk hij ze geschreven heeft," steekt bij het geheimzinnig gemompel van den voltooijer van het Evangelie van Johannes met zijn „jonger, die van deze dingen getuigt," en „wij weten, dat zijne getuigenis waarachtig is," zeer tot diens nadeel af. En als nu de handschriften, eenstemmig met een berigt bij Suetonius [1]), als steller van dit aanhangsel A. Hirtius noemen, die, gedurende Caesars leven zijn getrouwe vriend, een jaar na den aan hem gepleegden moord als veldheer der republiek bij Mutina sneuvelde, dan zou zulk eene getuigenis alleen reeds voor ons een voldoende waarborg zijn, dat Caesar de schrijver van de zeven eerste boeken over den Gallieschen oorlog is; doch door de tegenstelling maakt zij het ons tevens aanschouwelijk, dat wij eigenlijk niets hebben aan den inhoud van Joh. 21, 24 tot bevestiging van het geloof, dat Johannes de steller van het Evangelie is geweest.

Wat eene andere aan het Nieuwe Testament ontleende getuigenis, die men verder nog hiervoor aanhaalt, te beteekenen heeft, blijkt reeds uit eene vroegere opmerking. Gelijk tot staving van de waarheid der door de synoptiesche schrijvers medegedeelde verheerlijking op den berg de tweede brief van Petrus wordt aangehaald, zoo geschiedt dit ook met betrekking tot de zinspeling op de wijze, waarop Petrus sterven zou, die in het aanhangsel van het johanneïesch Evangelie (21, 18 vlg.) voorkomt. De vooronderstelde schrijver van dezen brief zegt, 1, 14, te weten, dat hij zijne hutte weldra moet afleggen, gelijk ook de Heer Jezus Christus hem kenbaar heeft gemaakt. Ik zou niet durven ontkennen, dat te dezer plaatse op het verhaal bij Johannes acht is geslagen; maar het staat buitendien reeds vast, dat tegen het einde der tweede eeuw, en vroeger dagteekent het ontstaan van den tweeden brief van Petrus niet, het vierde Evangelie voorhanden en in de kerk erkend was. Wanneer men zich evenwel bovendien nog beroepen heeft op bepaalde plaatsen uit het

[1]) Julius, 56.

Evangelie van Marcus, die zoo opvallend overeenkomen met plaatsen uit het Evangelie van Johannes, dat dit slechts verklaard kan worden uit de omstandigheid, dat de schrijver van het eerste van het laatste heeft gebruik gemaakt, [1]) dan is men daarbij toch zoo billijk geweest om toe te geven, dat een ander dit ook zou kunnen verklaren door de tegenovergestelde onderstelling, het gebruik maken van het Marcus-evangelie door den schrijver van het vierde Evangelie. Over deze wederzijdsche betrekking zullen wij ter plaatse nader spreken.

Wat nu vervolgens de apostoliesche Vaders aangaat, van deze kan eigenlijk slechts Ignatius [2]) in aanmerking komen. In zijne brieven ontmoet men eenige plaatsen, die men als zinspelingen op het vierde Evangelie heeft beschouwd, b.v. als hij het vleesch van Christus een hemelsch en een levensbrood, zijn bloed een goddelijken drank, hem zelf de deur tot den Vader noemt, of van den Geest zegt, dat deze weet vanwaar hij komt en waar hij henen gaat en het verborgene straft. [3]) Doch al kon men deze uitdrukkingen ook niet door het kerkelijk spraakgebruik van dien tijd verklaren, dan moet men toch in het oog houden, dat de brieven van Ignatius zelve toch eerst tegen het midden der tweede eeuw zijn opgesteld, en als het Evangelie van Johannes nu reeds sedert het eind der eerste eeuw als een apostoliesch geschrift in de kerk had bestaan, moest het een oneindig sterker invloed op deze en andere geschriften der tweede eeuw hebben achtergelaten en zijn bestaan uit andere, dan zulke oppervlakkige zinspelingen zijn gebleken.

Dit geldt ook volkomen van Justinus Martyr, aan wiens herhaalde en onmiskenbare aanraking met de drie eerste Evangeliën slechts eene flaauwe, meer dan twijfelachtige met het Evangelie van Johannes overstaat. Men vindt wel is waar in de Inleidingen op het Nieuwe Testament meer dan dertig zoodanige punten van aanraking aangehaald, doch de groote meerderheid van deze bevestigt veeleer deze stelling: daar de gedachtenkring van Justinus dien van het vierde Evangelie zoo naauw begrensde, moest men bij hem, had hij het gekend en als apostoliesch erkend, aanhalingen uit hetzelve ontmoeten,

[1]) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, blz. 200 vlg.

[2]) Dat in den zoogenoemden brief van Polykarpus geene zinspeling op het vierde Evangelie voorkomt, zou trouwens slechts dan een bewijs zijn tegen den johanneïeschen oorsprong van het laatste, wanneer de brief werkelijk van den Johannesjonger Polykarpus ware, doch blijft ondertusschen ook dan opmerkelijk, als hij aan Polykarpus, misschien kort na diens marteldood, ondergeschoven is.

[3]) Ad Rom. 7, ad Philad. 7. 9. Vergel. Joh. 3, 8. 6, 32 vlg. 10, 9. 16, 8.

die veel meer bepaald waren. Want Justinus kent de leer van den Logos en verstaat onder dezen, evenals Johannes, het tusschenwezen tusschen God en de Schepping; maar daarvoor is gene benaming hem slechts eene onder vele, daar hij het evenzoo ook Heerlijkheid of Wijsheid Gods, voorts Engel of Gezant en Aanvoerder der Legerscharen (van de engelen), noemt. Daarmede hangt tezamen, dat bij Justinus de Logos, hoewel door God op buitengewone, eigenaardige wijze verwekt, toch in den regel slechts Eengeboren, doch de Eengeborene slechts met betrekking tot Ps. 22, 19 vlg., anders zelfs ook wel Dienaar Gods heet. Zien wij hieruit, dat het Logosbegrip bij Justinus deels minder klaar, deels minder verheven werd opgevat dan in het vierde Evangelie, dan vond hij aan den anderen kant voor de herhaaldelijk bij hem voorkomende voorstellingen van een uitgaan of een te voorschijn treden van den Logos uit den Vader geen steun in dit Evangelie, maar moest hij die aan iets anders, aan de toenmalige, door Philo's ideën beheerschte wijsbegeerte, hebben ontleend. Voorts is de Logos ook wel bij Justinus, als bij Johannes het goddelijke beginsel in Christus; doch daarentegen is bij hem de leer van den Logos nog niet zoo scherp als bij Johannes van de leer aangaande den Heiligen Geest onderscheiden, gelijk dan ook de voor het vierde Evangelie zoo beteekenisvolle uitdrukking Parakleet [1]) voor den geest, dien Jezus den zijnen zenden zal, bij Justinus nog niet voorkomt.

Onderzoeken wij nu de plaatsen, uit welke men niettemin gewoon is af te leiden, dat Justinus het vierde Evangelie kende, dan kan de overeenkomst, voorzoover het niet duidelijk blijkt dat deze toevallig is, in de meeste gevallen door de gereed liggende onderstelling worden verklaard, dat beide partijen uit eene gemeenschappelijke bron, de alexandrijnsche godsdienstfilosofie en de joodsch-christelijke typologie van dien tijd, hebben geput. Inderdaad van aanbelang is eigenlijk slechts de eenig voorkomende plaats van de eerste Apologie van Justinus, die aldus luidt: „Want Christus zeide: indien gij niet wedergeboren wordt, zult gij niet in het hemelrijk komen; dat het echter onmogelijk is terug te keeren in den schoot van haar, die ons gebaard hebben, is allen openbaar." [2]) Hier schijnt de zinspeling op de plaats, Joh. 3, 3—5, uit het gesprek van Jezus

[1]) παράκλητος. Bij Luther: Tröster; beter: raadsman, voorspreker.
[2]) Apol. I, 61.

met Nikodemus, niet te miskennen en te loochenen. Het eerste gedeelte dezer plaats vinden wij ook in de clementijnsche Homiliën met deze woorden aangehaald: „Indien gij niet wedergeboren wordt met levend water tot den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, zult gij niet in het hemelrijk komen." [1]) Hierbij moet acht geslagen worden op de afwijking, dat zoowel bij Justinus als in de Homiliën in plaats van de johanneïesche uitdrukking: „van boven geboren worden," de daaraan niet maar eenvoudig gelijk te noemen uitdrukking: „weder geboren worden," verder in plaats van het johanneïesche: „rijk Gods", „hemelrijk", in plaats van: „indien iemand", „indien gij", en in plaats van: „kan zien" of „ingaan", „zult gij" of „moogt gij inkomen", gebezigd wordt. De drie laatste uitdrukkingen, vooral het volkomen gelijke, van het johanneïesche afwijkende slot, vindt men ook Matth. 18, 3, waar Jezus naar aanleiding van de vraag der jongeren, wie de grootste is in het hemelrijk, een kind in hun midden plaatst met de woorden: „Voorwaar zeg ik u" (evenals bij Johannes: „Voorwaar, voorwaar zeg ik u"): „zoo gij niet verandert en wordt als de kinderen, gij zult het hemelrijk niet ingaan." 't Is duidelijk, dat wij hier dezelfde uitspraak in verschillende gestalten voor ons zien; het voor den mensch onontbeerlijke van voren aan beginnen, is bij Mattheüs als den kinderen gelijk worden, bij Justinus als wedergeboorte, in de Homiliën als wedergeboorte door den doop, bij Johannes als van boven door den goddelijken Geest geboren worden voorgesteld. Dat deze geestelijke geboorte aan de ligchamelijke overgesteld werd was een natuurlijk gevolg, en werkelijk ontmoeten wij in de clementijnsche Homiliën bij wijze van inleiding tot deze plaats en spoedig daarop bij Justinus als een van de apostelen afkomstig gezegde, eene redenering over deze verhouding, van welke, zooals men ligt denken kan, ook de tegenwerping aangaande de onmogelijkheid van het werkelijk weder ingaan tot den moederschoot een deel uitmaakt. Als nu deze beschouwing misschien oorspronkelijk in het Evangelie der Hebreërs voorkwam, dan laat zich de omstandigheid, dat Justinus en het vierde Evangelie haar beiden vermelden, daardoor verklaren, dat beiden uit deze gemeenschappelijke bron hebben geput, zonder dat men behoeft te onderstellen, dat de eerste haar onmiddellijk aan het laatste ontleend heeft.

Een krachtig bewijs voor het vroegtijdig bestaan van het

[1]) Homil., XI, 26.

vierde Evangelie meende men in de onlangs ontdekte, zoogenoemde Philosophoemena Origenis gevonden te hebben, voorzoover uit dit geschrift blijken zou, dat reeds de oudste Gnostieken het gekend en gebruikt hebben [1]). Werkelijk worden hier uit een ophitiesch geschrift ontwijfelbaar johanneïesche plaatsen aangehaald, b. v. 1, 3; 3, 5; doch hoe oud dit geschrift is, wordt ons niet geleerd en wij weten het niet. Doch als in hetzelfde geschrift omtrent den Gnostiek Basilides gezegd wordt: „En dit, zegt hij, is het, wat in de Evangeliën gezegd wordt: Het was het waarachtige licht, dat iederen mensch verlicht, in de wereld komend" (Joh. 1, 9), dan schijnt derhalve Basilides, omtrent 125 n. Chr., het johanneïesche Evangelie reeds gekend en als echt erkend te hebben. Met de aanhalingsformule echter „hij zegt" of „zegt hij" wordt in de Philosophoemena Origenis zeer vrij omgesprongen, daar zij ook staat, waar in 't geheel niemand, of waar te voren onderscheidene personen genoemd zijn. De beschrijving b. v. van het gnostiesche stelsel der Valentinianen wordt door Pseudo-Origenes met deze woorden aangevangen: „Valentinus nu en Herakleon en Ptolemaeus en hunne geheele school zeggen", doch dan gaan vervolgens „zegt hij" en „zeggen zij" bont door elkander, zoodat men bemerkt, dat de „hij" niemand anders is als de schrijver, wiens werk aangaande een of andere school door den opsteller van het geschrift juist wordt geraadpleegd, maar welke schrijver, de stichter der school of een zijner jongeren en volgelingen, dat vernemen wij niet. Wel zou het reeds, ook zonder deze getuigenis, uitgemaakt wezen, dat Valentinus het johanneïesch Evangelie heeft gekend en daarmede ook het bestaan van dit Evangelie omtrent het midden der tweede eeuw bewezen zijn. Tertullianus namelijk zegt, dat Valentinus een volledig instrumentum (Testament) schijnt te gebruiken [2]). Doch is dan Tertullianus de zorgvuldige navorscher, van wien men onderstellen kan, dat hij met meer naauwkeurigheid dan Pseudo-Origenes, den stichter van de school onderscheiden heeft? Het tegendeel weet ieder, die zijne schriften kent, en als hij nu bovendien zelf zegt, dat het hem slechts zoo toeschijnt, dat Valentinus een volledig Testament gehad heeft, zullen wij verstandig doen, zijne woorden voor zooveel zij waard zijn op te nemen. Zoo toch spreekt hij ook over Marcion, schoon insgelijks

[1]) Vergel. hieromtrent Zeller, Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium in den Philosophumena Origenis: Theol. Jahrb., 1853, blz. 144 vlg.

[2]) De praescript. haeret, 38.

eenigzins onduidelijk, op zulk een wijze, als had deze het Evangelie van Johannes verworpen, dus toch reeds gekend [1]); maar 't is niet te onderstellen dat deze Gnostiek zich aan het Lukas-Evangelie zou gehouden hebben, waaruit hij nog zooveel verwerpen moest, om het voor zijne oogmerken te kunnen gebruiken, als hij in het Evangelie van Johannes een met zijn anti-joodsch dualisme zooveel meer strookend Evangelie tot zijne dienst had gehad. Wat ondertusschen Valentinus aangaat, diens bekendheid met het vierde Evangelie moet, zelfs zonder uitwendige getuigenis, daaruit blijken, dat hij zijne voornaamste aeonen door namen aanduidde, die, b. v. Logos, Eengeboren, Leven, Genade, Waarheid enz., aan de inleiding van het johanneïesch Evangelie zijn ontleend. Was dit het geval, hoe vreemd dan, dat Irenaeus, waar hij gewaagt van de nieuwtestamentiesche plaatsen, op welke de Valentinianen hunne aeonenleer gegrondvest hebben [2]), wel veel synoptiesche en pauliniesche, maar geene plaatsen uit Johannes aanhaalt en dat eerst in een aanhangsel over Ptolemaeus ook johanneïesche plaatsen voor den dag komen. Want dat deze, die in lateren tijd tot de Valentiniaansche school behoorde, het johanneïesche Evangelie als apostoliesch geschrift kende, weten wij uit zijnen brief aan Flora, terwijl een ander lid der school, Herakleon, den eersten commentaar daarop schreef, doch beiden zeker niet vóór het jaar 170 n. C.

Evenzoo is het met de Montanisten gesteld, die hun denkbeeld van den Parakleet aan het Evangelie van Johannes zouden ontleend hebben en dus evenzeer het vroegtijdig bestaan daarvan moeten waarborgen. Ook bij hen treft men, als men het berigt van Eusebius omtrent de vroegste onderhandelingen door de kerk met hen gevoerd naslaat [3]), noch de uitdrukking Parakleet (maar eenvoudig Geest), noch eene verwijzing naar het vierde Evangelie aan. Ook deze secte schijnt dus, evenals die der Valentinianen, oorspronkelijk ontstaan te zijn zonder eenige verwantschap met het nog niet aanwezige Johannes-Evangelie, doch zich daarvan, toen het te midden van de gnostiesch-montanistiesche bewegingen in het licht gekomen was, gretig meester gemaakt en het voor haar stelsel gebruikt te hebben.

---

1) Adv. Marcion., IV, 3. 5. De carne Christi, 3.
2) Adv. haer., I, 8, 1—4.
3) Euseb. Kerkgesch., V, 16—19.

13. ERKENNING EN VERWERPING DER ECHTHEID VAN HET EVANGELIE VAN JOHANNES.

Omtrent dezen tijd van het bestaan der latere Gnostieken en Montanisten bespeuren wij echter, dat het Evangelie van Johannes ook elders gekend en erkend wordt. In het eerst kort geleden ontdekte slot der clementijnsche Homiliën [1]) wordt onloochenbaar gezinspeeld op de geschiedenis van den blindgeborene, Joh. 9, misschien ook op eene andere plaats [2]) op Joh. 10, 3. Later zullen wij op eene uitspraak van Apollinaris, bisschop van Hierapolis (omtrent 170), terugkomen, uit welke het bestaan van het vierde Evangelie moet worden ondersteld; maar ook in de andere plaats bij Apollinaris, waar het omtrent Christus heet: „De in de heilige zijde gestokene, die uit zijne zijde wederom de beide zoenmiddelen, water en bloed, dat is den Logos en den geest, heeft uitgegoten" [3]), ligt eene toespeling op I Joh. 5, 6 vlg. of Joh. 19, 34, misschien ook op beide. Ook de gelijktijdige apologeten, Tatianus en Athenagoras, beroepen zich, zij het ook zonder dat zij het vierde Evangelie noemen, toch onmiskenbaar daarop, totdat eindelijk Theophilus van Antiochië (omtrent 180) het uitdrukkelijk aanhaalt in deze woorden [4]): „Daarom leeren ons de heilige schriften en allen, die met Gods goest bezield zijn, onder welke Johannes zegt: „In den beginne was het Woord enz."" Hoe echter Theophilus wist, dat het Evangelie, welks eerste woorden hij aanhaalt, van Johannes is, zegt hij ons niet. En 't is vreemd, ook Irenaeus zegt het ons niet, die toch in zijn jonge jaren Polykarpus gekend en hem had hooren verhalen van zijn verkeer met Johannes en van 'tgeen deze omtrent den Heer berigtte. Irenaeus zegt wel, dat Johannes het Evangelie geschreven heeft tijdens hij zich te Efeze in Azië ophield, maar hij zegt niet, dat hij dit van Polykarpus heeft gehoord, terwijl hij zich voor de uitlegging van de Openbaring van Johannes beroept op hen, die Johannes zelf nog gezien hadden. Nu zegt men wel is waar, zoo Irenaeus niet door Polykarpus van een Evangelie had geweten, dat de apostel Johannes had opgesteld, en hem later een geschrift onder dien

1) Homil., XIX, 22. Vergel. Volkmar, Ein neuentdecktes Zeugniss für das Johannes-Evangelium: Theol. Jahrb., 1854, bl. 446 vlg.

2) Homil., III, 53.

3) Chron. Paschal. Al. p. 14 ed. Dindorf.

4) Ad Autolyc., II, 22.

titel ware voor oogen gekomen, dan zou hij het niet als johanneïesch hebben erkend; dat hij ons vierde Evangelie voor een werk van den apostel Johannes erkende, bewijst, dat Polykarpus hem reeds in dien zin daarover moet gesproken hebben. Doch men stelle zich slechts de omstandigheden, gelijk Irenaeus ze ons zelf schetst, naauwkeuriger voor. Hij had op zeer jeugdigen leeftijd [1]) Polykarpus in Azië gezien, en herinnerde zich nog in zijnen ouderdom levendig diens gestalte, leefwijze, de plaats, waar hij gezeten was wanneer hij leerde, diens reden tot het volk, datgene, wat hij aangaande zijn verkeer met Johannes en de overigen, die den Heer gekend hadden, aangaande hunne woorden en overleveringen omtrent den Heer wist te verhalen. Nu was Irenaeus later, gelijk bekend is, uit het Oosten naar het Westen vertrokken en dit moet, daar Polykarpus nog tot het jaar 169 te Smyrna leefde en Irenaeus verzekert hem alleen op zeer jeugdigen leeftijd gezien te hebben, reeds vroegtijdig geschied zijn. Dus, aangenomen zelfs, dat hem nog in de laatste levensjaren van Polykarpus het Evangelie van Johannes ware in handen gekomen, is het zeer de vraag, of hij nog tijd en gelegenheid zou gehad hebben, van uit Lyon den te Smyrna levenden tijdgenoot der apostelen daarover te ondervragen, en kreeg hij het eerst na Polykarpus dood in handen, dan kon de omstandigheid, dat hij zich niet herinneren kon in de gesprekken, die hij in zijn vroege jeugd mede aangehoord had, ooit iets over een evangeliesch geschrift van Johannes vernomen te hebben, hem niet terughouden, zulk een geschrift, als het hem overigens beviel, voor apostoliesch te erkennen.

Wij houden ons daarom niet door Irenaeus erkenning der echtheid van het johanneïesche Evangelie gebonden, wijl hij zich daarvoor niet beroept op de getuigenis van de zoodanigen, die Johannes gekend hebben, en voornamelijk niet op die van Polykarpus. Maar, gesteld hij beriep zich daarop, zouden wij ons dan gebonden moeten achten? Of achten wij ons verpligt, alles als werkelijke apostoliesche overlevering te beschouwen, waarvoor Irenaeus zich beroept op de getuigenis van hen, die de apostelen nog gekend hadden? „De ouden," zegt hij ergens [2]), „die Johannes, den jonger des Heeren, nog gezien hebben, herinneren zich nog van hem te hebben gehoord, hoe de Heer

[1]) *παῖς ὢν ἔτι*, in den brief aan Florinus, bij Euseb. Kerkgesch. V, 20, 5; *ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ*, adv. haer., III, 3, 4, en bij Euseb., IV, 14, 3.

[2]) Adv. haer., V, 33, 3.

aangaande die dagen leerde en sprak: Er zullen dagen komen, dat er wijnstokken zullen wassen, elk met 10,000 loten, en aan elke loot 10,000 takken, en aan elken tak 10,000 ranken, en aan elke rank 10,000 druiventrossen, en aan elken druiventros 10,000 druiven, en elke druif zal uitgeperst 25 metreten (omtrent 6 aam) wijn geven. En als een van de heiligen naar zulk een tros grijpen zal, zal een andere tros roepen: ik ben beter, pluk mij, en prijs den Heer door mij. Zoo ook zal een tarwekorrel 10,000 aren doen wassen, en elke aar zal 10,000 korrels geven, en elke korrel 10 pond zuiver wit meel, en de andere vruchten, zaden en kruiden zullen naar evenredigheid zijn. Dienaangaande geeft ook Papias, die Johannes nog heeft gehoord en met Polykarpus verkeerd heeft, een oud kerkleeraar, schriftelijke getuigenis in het vierde zijner boeken, van welke hij er vijf geschreven heeft" (onder den titel „Uitlegging van de spreuken des Heeren"). Als wij nu aangaande de afkomst van het vierde Evangelie van Johannes eene getuigenis van Irenaeus bezaten, die zoo bepaald als deze verwees naar persoonlijke bekenden des apostels, dan zou men het de moedwilligste twijfelzucht noemen, als iemand daaraan weigerde geloof te slaan, terwijl toch niemand aan deze zoo nadrukkelijke getuigenis omtrent Jezus rede van de wonderdruiven in het paradijs geloof schenkt en Eusebius dit reeds niet gedaan heeft, die veeleer om deze en soortgelijke verhalen Papias een man van bitter klein verstand heeft genoemd. [1]) Wij weigeren dit verhaal te gelooven, omdat wij weten, dat de Joden Jezus niet aan het kruis geslagen zouden hebben, als zijne leer daarin zou hebben bestaan, hun soortgelijke rabbijnsche sprookjes, die zij niet plomper verlangen konden, op te disschen; omdat wij ook van Johannes, den schrijver der Openbaring (om van het Evangelie niet te spreken), zoo iets zouteloos niet onderstellen kunnen, dus op geschiedkundige gronden. Eusebius daarentegen vond deze vertelling ongeloofwaardig om dezelfde dogmatiesche reden, waarom Irenaeus haar geloofwaardig vond, wijl de leer aangaande een duizendjarig rijk van Christus op aarde, waartoe zij behoorde, den een evenzeer tegenstond, als zij den ander naar den zin was. Daaruit zien wij dus, hoe dogmatiesche beweegredenen bij deze oude kerkleeraars alles beslissen: behaagde hun een verhaal, een geschrift door zijn inhoud en geest, dan namen zij gebrekkige uitwendige getuigenissen voor vol aan; behaagde het hun

[1]) Euseb. Kerkgesch., III, 39, 13.

niet, dan werden de meest voldoende getuigenissen verklaard op misverstand te berusten. Dat het eerst zoo laat verschijnende Evangelie van Johannes zoo spoedig en zoo algemeen werd aangenomen, was juist daaraan toe te schrijven, dat het zich naar de leerstellige gevoelens van alle partijen wist te voegen, daar het ieder iets gaf wat hem bevredigde, zonder dit echter zoo scherp te doen uitkomen, dat, wat den een aantrok den ander aanstoot had moeten geven.

Desniettemin bleef ook dit Evangelie niet onaangevochten. Voornamelijk schijnt echter de steun, dien de uitspraken van Jezus omtrent den Parakleet in het vierde Evangelie en niet minder de gezigten in de Openbaring aan het drijven der Montanisten verleenden, tegen het eind der tweede eeuw eene kleine partij in Klein-Azië, voor welke de geestigheid van den kettermaker Epiphanius, wegens hare verwerping van het Logosevangelie, den bijnaam van Alogen (onverstandigen) in zwang bragt [1]), tegen de johanneïesche geschriften te hebben ingenomen; en daarom wordt gewoonlijk hunne bestrijding van het Evangelie, als enkel op dogmatiesche gronden berustend, als van weinig beteekenis beschouwd. Zij beriepen zich echter ook op zeer gewigtige historiesch-kritiesche gronden voor hunne overtuiging. Zij zeiden, dat het naar Johannes genoemde Evangelie, waar het niet met de andere Evangeliën overeenstemde, loog. Want nadat het gezegd had, dat het woord vleesch geworden is en onder ons gewoond heeft en nog eenige andere dingen, vervolgde het aanstonds, dat er eene bruiloft te Kana in Galilea geweest was — zonder, dit is de grief zooals wij wel denken kunnen, evenals Mattheüs en Lukas, van de voorvallen uit Jezus kindsheid te gewagen. Ook ontging het hun niet, dat het verhaal van Jezus doop en het daarop volgende van zijn vertrek naar Galilea bij Johannes op eene zoo naauwe verbinding dier voorvallen wijzen, dat er geen tijdruimte overblijft voor de veertig dagen der verzoeking, welke de andere Evangelisten tusschen die beide gebeurtenissen inschuiven; terwijl zij tevens opmerkten, dat Jezus volgens dit Evangelie tweemaal gedurende zijne werkzaamheid als leeraar het Pascha gevierd had, volgens de overige slechts eenmaal. De laatste afwijking zochten de vrienden van dit Evangelie als eene aanvulling te doen gelden. Johannes, dus sprak men [2]), had zich tot dusver met

[1]) Haeres., LI, 4. 18. 32. Vergel. Iren. adv. haer., III, 2, 9.
[2]) Hieron. de vir. ill. 9. Vergel. Euseb. Kerkgesch., III, 24, 7 vlg.

eene mondelinge verkondiging des evangelies vergenoegd, doch toen hem de Evangeliën van Mattheüs, Marcus en Lukas voor oogen kwamen, had hij wel de waarheid van hun verhaal erkend, doch er dit in afgekeurd, dat zij alleen de geschiedenis van Jezus laatste levensjaar sedert de gevangenneming van den Dooper hadden verhaald. Daarom had hij nu in zijn Evangelie de geschiedenis van dit jaar laten rusten en het vroeger voorgevallene meer uitvoerig berigt. Doch later zullen wij zien, dat door deze voorstelling, die aan den staat der zaken niet eens regt laat wedervaren, de tegenstrijdigheid niet opgeheven wordt.

Het meestgeschikte punt, vanwaar zij hunne aanvallen tegen het Evangelie van Johannes konden rigten, hadden de zoogenoemde Alogen echter zelf laten varen door uit dogmatiesch vooroordeel tegelijk met het Evangelie ook de Openbaring van Johannes te verwerpen. Wat geest en vorm betreft is namelijk de verhouding dier beide geschriften tot elkander eene zoodanige, dat reeds een jonger van Origenes het radikale onderscheid, dat tusschen beide bestaat, treffend heeft aangetoond, [1] en de nieuwere kritiek als een der meest zekere resultaten, waartoe haar onderzoek haar heeft gebragt, deze stelling beschouwt, dat, als de apostel Johannes de schrijver van het Evangelie is, hij de Openbaring niet kan opgesteld hebben, of is dit laatste waar, hij niet de schrijver van het Evangelie zijn kan [2]. Beide voor werken van éénen schrijver te houden, zou ongeveer hetzelfde zijn, alsof wij Lessing tevens als den vervaardiger van de Messiade, of Klopstock tevens als den dichter van den Nathan beschouwden. Wat namelijk vooreerst het godsdienstige standpunt aangaat, staan beide geschriften aan de tegenovergestelde uiteinden dier volgreeks van verschillende standpunten, die wij bij de nieuwtestamentiesche schrijvers onderscheiden kunnen: de Openbaring heeft van alle geschriften des Nieuwen Testaments het meest, het Evangelie van alle het minst eene joodschgezinde rigting. Wel is Jeruzalem ook voor Mattheüs, evenals voor den schrijver der Openbaring, de heilige stad (Matth. 4, 5; 27, 53. Openb. 11, 2); doch terwijl Mattheüs hare verwoesting tegelijk met die van den tempel en de roeping der heidenen in de plaats der weêrspannige Joden voorspelt, zal volgens de Openbaring de tempel verschoond blijven, van de stad slechts het tiende gedeelte worden verwoest en zullen de inwoners grootendeels

[1]) Dionysius van Alexandrië bij Euseb. Kerkgesch. VII, 25.

[2]) De Wette, Einleitung in das Neue Testament, § 189 der zesde uitgaaf.

bekeerd worden (Hfdst. 11). Is dus de schrijver der Openbaring nog meer joodschgezind dan Mattheüs, de schrijver van het Evangelie bewijst, dat hij meer nog dan Paulus aan het Jodendom ontwassen is. De onvoorwaardelijke toelating der heidenen in het godsrijk, welke de laatste nog meent te moeten verdedigen, is voor den eerste eene uitgemaakte zaak; de sympathie, die de heidenapostel nog altijd voor het volk gevoelde, waartoe hij door zijne afkomst behoorde, is in het vierde Evangelie tot de meest volslagene onverschilligheid geworden [1]). Er kan dus geen scherper tegenstelling bestaan, dan wanneer aan den eenen kant de schrijver van de Openbaring in Jeruzalem het middelpunt van het duizendjarige Messiasrijk ziet, terwijl aan den anderen kant in het Evangelie Jezus verklaart dat Jeruzalem, evenals Gerizim, zijne beteekenis heeft verloren tegenover de vereering Gods in geest en in waarheid; wanneer dáár het Heidendom als het beginsel van den antichrist, hier het Jodendom als het eigenlijke rijk des ongeloofs voorkomt.

Met dit verschil van standpunt hangt ook het verschil van stemming en toon in beide geschriften te zamen. Als men Johannes den apostel der liefde heeft genoemd, had men daarbij slechts het Evangelie en den eersten brief op het oog; want naar de Openbaring te oordeelen, moet hij eer de apostel des toorns en der wrake heeten. Wel heerscht ook in het Evangelie een gestrenge geest, die op verwijdering der zondige elementen in den mensch aandringt, doch met voorliefde bepaalt zich de Evangelist toch overal bij de verlossende, tezamenbrengende, vereenigende werkzaamheid van Christus en zijn geest, terwijl de schrijver der Openbaring er integendeel een behagen in schept, de goddelijke strafgerigten te schetsen, die aan de zondige wereld zullen voltrokken worden. Een kenmerk van joodschen geest in de Openbaring is ook de voorstelling van den ontwikkelingsgang der geschiedenis, die daar als eene volgreeks van uitwendige, door eenen hoogeren invloed gewerkte voorvallen wordt voorgesteld, terwijl het Evangelie zich reeds, schoon ook nog niet geheel, tot het denkbeeld eener geleidelijke, uit den schoot der menschheid zelve voortgaande ontwikkeling van het Godsrijk verheven heeft. Men zou, stelt men het visionair karakter, de ingewikkelde engelvertooningen en het, trots al het fantastiesche, toch met rab-

[1]) Vergel. de voor dit onderwerp hoogst belangrijke verhandeling van Fischer over de uitdrukking *οἱ Ἰουδαῖοι* in het vierde Evangelie: Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1840, 2de Aflev.

bijnsche kleingeestigheid uitgewerkte ontwerp der Openbaring tegenover de eenvoudigheid en de mystiesch gevoelige stemming van het Evangelie, door het verschil tusschen beide genres op het denkbeeld kunnen komen, dat de schrijver met bedoeling telkens deze verschillende vormen voor zijne geschriften heeft uitgekozen; doch iemand, die zich in het genre der Openbaring als in het meest met zijn natuur strookende element bewoog, zou zich moeijelijk evenzeer in het daaraan geheel overgestelde der Evangeliën met zooveel gemakkelijkheid kunnen bewegen, alsof dit het eenige was, waarin hij zich tehuis gevoelde. Wie eindelijk tot meer dan mannelijke rijpheid gekomen (want ten tijde, waarin de Openbaring op het vroegst berekend, moet geschreven zijn, zal de apostel toch wel ongeveer een zeventiger zijn geweest), nog het stroeve, ontaalkundige, joodsche grieksch der Openbaring schreef, kan zich niet, nog als grijsaard, den vloeijenden, en zooal niet zuiveren, toch in zijn soort bevalligen griekschen stijl van het Evangelie eigen maken.

Dat twee zoo door en door verschillende geschriften niet van de hand van denzelfden schrijver konden zijn, aan deze major hield de nieuwere, vooral door Schleiermacher en zijne volgelingen vertegenwoordigde, nieuw-testamentiesche kritiek zoolang zonder bedenken vast, als het haar niet inviel, dat iemand op de gedachte kon komen, tegen de door haar daarmede verbonden minor: „nu is Johannes vervaardiger van het Evangelie" iets in te brengen. Later kwam de Tübinger school werkelijk op die gedachte, ja zij plaatste voor het Evangelie juist de Openbaring als een werk van den apostel in de minor en kwam daardoor tot deze conclusie, dat het Evangelie niet een werk van den apostel zijn kan. Sedert de zaak deze gevaarlijke wending heeft genomen, zijn de theologen ook weder aan de waarheid der major gaan twijfelen en het heet nu, òf dat de ontwikkeling, die wij bij elk individu mogen onderstellen, ook den schrijver der Openbaring later tot het zamenstellen van het Evangelie heeft in staat gesteld [1]), òf dat het vuur der jeugd, welks gloed in het Evangelie gedempt is, in de Openbaring door den drang der tijdsomstandigheden nog eens is opgeflikkerd [2]). Moet nu het laatste, de vervaardiging der Openbaring na het Evangelie, als eene psychologiesche ongerijmdheid beschouwd worden, met het eerste onderstelt men

[1]) Hase, Die Tübinger Schule, Sendschreiben an Baur, blz. 30.

[2]) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, I, 67.

bloot eene mogelijkheid, die echter niet de minste waarschijnlijkheid heeft. Doch neemt men aan, dat Johannes slechts een van beide schriften kan opgesteld hebben, dan is de vorm, dien de Tübinger school aan bovengenoemde sluitreden heeft gegeven, inzóóver althans de meest verkieslijke, als, indien de apostel een van beide moet opgesteld hebben, dit veeleer van de Openbaring dan van het Evangelie kan aangenomen worden.

't Is bekend dat er geen geschrift in den nieuw-testamentieschen kanon gevonden wordt, waarvan men met meer naauwkeurigheid uit den inhoud zelf kan bepalen, omtrent welken tijd het geschreven is, dan de Openbaring van Johannes. Zegt zij van de zeven koningen, die door de zeven hoofden van het dier worden verbeeld, dat de vijf eerste gevallen zijn, de zesde juist leeft, de zevende komen zal, om echter niet lang te blijven en dat daarop een van de zeven als de achtste zal wederkeeren (17, 9—11), dan is het duidelijk dat men door de vijf eerste de Romeinsche keizers van Augustus tot op Nero moet verstaan. Deze, toen reeds overleden, is het doodelijk gewonde hoofd, welks wonde echter weder genezen wordt (13, 3), daar men aan de werkelijkheid van zijnen dood twijfelde, of onder de Christenen aan zijne wonderbare herleving geloofde en nu zijne wederkomst uit het Oosten, werwaarts het heette dat hij zich teruggetrokken had, als de verschijning des antichrists verwachtte [1]). De zesde, juist tijdens de zamenstelling van het geschrift regerende keizer kon daarom niemand anders zijn als Galba, die slechts van Junij 68 tot Januarij 69 n. Chr. het bewind voerde. Omtrent dezen tijd kon de apostel Johannes nog gemakkelijk in leven zijn, terwijl het Evangelie allerlei kenteekenen draagt, die ons tot eenen tijd terugvoeren, waarin een jonger van Christus moeijelijk meer in leven kon zijn, en althans gewis niet meer in staat was, een werk als het vierde Evangelie te vervaardigen.

Verder komt wel de Openbaring, maar niet het Evangelie overeen met de voorstelling, die ons in de andere geschriften des Nieuwen Testaments, evenals bijna doorloopende door de kerkelijke overlevering van den apostel Johannes wordt gegeven. Dat hij en zijn broeder, of voor beiden hunne moeder de eerste plaatsen in het Messiasrijk begeerde (Matth. 20, 20 vlg.), zou men kunnen beschouwen als de uiting eener

[1]) Vergel. omtrent de meening, die het Romeinsche volk dienaangaande bezat, en de valsche Nero's Tacit. hist. I, 2; II, 8. Sueton. Nero, 57. Zie Baur, Die beiden Briefe an die Thessalonicher: Theol. Jahrb. 1855, bl. 141 vlg.

bekrompen joodsche, zinnelijke gemoedsrigting, waarboven de apostel zich ten gevolge van Jezus dood verhief: maar als wij van het aanbod der broederen lezen, om op een vlek der Samaritanen, waar men Jezus niet ontvangen wilde, vuur uit den hemel te doen nederdalen (Luk. 9, 54), dan wordt het aan den eenen kant waarschijnlijk, dat de bijnaam van Boanerges of zonen des donders (Marc. 3, 17), die den broeders gegeven was, aanduidde dat zulk een onzinnige drift een blijvende temperaments-eigenschap in hen was, terwijl wij aan den anderen kant in zulk een gemoedsaard den schrijver der Openbaring met zijn toornschalen en zijn vuurpoel volkomen terugvinden. Wat inzonderheid Johannes aangaat, zoo betoont hij in zijne handelwijze tegenover hen, die zonder zich bij Jezus jongeren aan te sluiten, in zijnen naam demonen uitwierpen (Marc. 9, 38 vlg. Luk. 9, 49 vlg.), een sterken geest van uitsluiting, en als de geschiedenis waar is, die Eusebius op het gezag van Polykarpus verhaalt aangaande zijn fanatiek gedrag tegenover den ketter Cerinthus, [1]) dan zou deze bekrompene vuurijver ook op hoogen leeftijd hem bijgebleven zijn. In den brief aan de Galaten (2, 9) vinden wij Johannes vermeld, tegelijk met Petrus en Jacobus, den broeder des Heeren, als een der drie, die Paulus niet zonder ironie de drie vermeende zuilen noemt, de mannen, die tegenover den heidenapostel de joodsche rigting vertegenwoordigden en slechts door de standvastigheid van Paulus en den drang der omstandigheden tot inschikkelijkheid genoodzaakt, hem met kwalijk verborgen tegenzin begaan lieten. Het strookt geheel met het karakter van zoo iemand, dat hij, gelijk de schrijver der Openbaring doet in den brief aan de gemeenten in Klein-Azië, die de inleiding tot de Openbaring vormt, onder de benaming van Nicolaïten en de leer Bileams (2, 7. 14 vlg.) eene rigting bestrijdt en naar hare ontaarding schetst, die duidelijk geene andere als de pauliniesche was, gelijk onder hen, „die zich apostels noemen, en het niet zijn" (2, 2), waarschijnlijk Paulus met zijne jongeren moet verstaan worden, die genoemde gemeenten gesticht had. Tusschen den joodschgezinden zuilapostel van den brief aan de Galaten en den Evangelist, die de heidenwereld als den eigenlijken bodem voor de verbrei-

[1]) Euseb. Kerkgesch. III, 28, 6. Daarentegen is het verhaal van het zoogenoemde testament van Johannes bij Hieron. in ep. ad Gal. 6, dat Lessing heeft aanleiding gegeven tot een zijner schoonste, kleine geschriften, onder den indruk des geestes, die het Evangelie en den eersten brief bezielt, ontstaan.

ding des Christendoms beschouwt, ligt eene klove, over welke men slechts kan heenkomen na eenen strijd met zich zelven gestreden te hebben, waarvan wij in het Evangelie niet het geringste spoor ontwaren.

Eene oude, in Klein-Azië voorkomende overlevering [1]) maakt het ons ook moeijelijk, om ons den apostel Johannes als den schrijver van het Evangelie voor te stellen. Bij den twist namelijk, die in de laatste helft der tweede eeuw tusschen de christengemeenten in Klein-Azië en de gemeente te Rome, welke hierin echter ook de meeste andere gemeenten van het Oosten op hare zijde had, over den dag der avondmaalsviering om Paschen uitbrak, beriepen de Christenen in Klein-Azië zich op het voorbeeld van Johannes tot handhaving van een gebruik, waarmede het zoogenoemde Evangelie van Johannes juist in strijd is. De klein-aziatische Christenen plagten op denzelfden dag, waarop de Joden het paaschlam, of wat daarvoor na de verwoesting des tempels was in de plaats gekomen, aten, namelijk op den avond van den 14den Nisan, het volgens de synoptiesche Evangeliën op dezen avond door Christus ingestelde avondmaal te vieren; terwijl daarentegen de opzieners der gemeente te Rome beweerden, dat de Christenen zich niet aan dezen dag behoefden te binden en niet dàn, daar deze dag met elken dag der week kon invallen, maar op den eerstvolgenden Zondag, als den dag der opstanding, het Paaschavondmaal vieren moesten. Dit twistpunt werd het eerst omtrent het jaar 160, toen Polykarpus, bisschop van Smyrna, naar Rome kwam, tusschen hem en den roomschen bisschop Anicetus besproken, bij welke gelegenheid Polykarpus ter verdediging van het gebruik der gemeenten in Klein-Azië, om het Paasch-avondmaal op den joodschen Paaschdag, den 14den Nisan, te vieren, zich daarop beriep, „dat hij het avondmaal altijd met Johannes, den jonger des Heeren, en de andere apostelen, met welke hij verkeerd had, op dien dag gehouden had." [2]) Nu heeft Jezus echter volgens het vierde Evangelie voor zijnen dood den Paaschmaaltijd niet meer gevierd, maar den laatsten maaltijd met zijne jongeren op den avond te voren, den 13den, gehouden, waarbij van de instelling des avondmaals geen sprake is. De schrijver van dit Evangelie had dus geen

[1]) Vergel. omtrent het volgende Baur, Die kanonischen Evangelien, bl. 334 vlg.; Hilgenfeld, Die Evangelien, bl, 342 vlg., en eene reeks verhandelingen van beiden in Zeller's Theol. Jahrb. en Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissensch. Theol.

[2]) Euseb. Kerkgesch. V, 24, 16.

reden, waarom hij voor de viering van het Paasch-avondmaal zou vasthouden aan eenen dag, op welken volgens zijn verhaal Jezus geen maaltijd meer gevierd, maar geleden had en gestorven was. Het door den apostel Johannes gevolgde gebruik, waarvan Polykarpus gewaagt, komt veeleer geheel met de voorstelling overeen, die de drie eerste Evangeliën ons geven; terwijl daarentegen de voorstelling van het vierde Evangelie door het streven beheerscht schijnt, om gelijk daarin Christendom en Jodendom over 't algemeen van elkander worden losgemaakt, ook de viering van het Christelijke Paaschfeest van de Joodsche feestviering te scheiden, door het aldus voor te stellen, dat Jezus het Joodsche Pascha niet meer genoten heeft, maar op den dag, waarop het gebruikt werd, als het ware, aan het bloot zinnebeeldige joodsche paaschlam opvolgende lam is geslagt geworden. Wij vinden niet vermeld, dat de romeinsche bisschop zich in zijnen strijd met Polykarpus op het vierde Evangelie beroepen heeft; daarentegen ontdekken wij een spoor van zijn bestaan, toen de strijd tien of vijftien jaren later te Laodicea hervat werd, zoodat het misschien juist in dien tusschentijd en naar aanleiding van dezen strijd in 't licht was verschenen. Als namelijk Apollinaris, bisschop van Hierapolis, van hen, die zich aan den 14den Nisan hielden (de zoogenaamde Quartodecimanen), zegt, dat zij beweren, dat Mattheüs de zaak overeenkomstig het door hen gevolgde gebruik voorstelt, waaruit echter volgen zou, dat de Evangeliën met elkander in strijd zijn, 1) dan kan dit wel in geen anderen zin worden opgevat, als dat Apollinaris de voorstelling van het vierde Evangelie aankleefde, dat Jezus laatsten maaltijd op den 13den, zijnen dood echter op den 14den stelt, en vervolgens (gelijk ook tegenwoordig nog vele theologen) het berigt van Mattheüs eenvoudig naar dat van Johannes verklaarde.

Zoo vaak wij derhalve uitgaan van 't geen ons omtrent den apostel Johannes bekend is, zien wij ons eene rigting aangewezen, in welke het Evangelie niet ligt, en als wij omgekeerd

1) In de bovengemelde plaats der Paaschkronijk: .... καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτους τὰ εὐαγγέλια. Ik ben hier met Schwegler en Baur van meening, dat elke opvatting van στασιάζειν in een anderen zin als inter se pugnare, met elkander in strijd zijn, verkeerd is. Apollinaris verdedigt de eenstemmigheid der vier Evangeliën ten opzigte der bepaling van den dag des laatsten maaltijds van Jezus, door de drie eerste in den zin van het vierde te verstaan, zonder te bedenken, dat de tegenpartij, die dezelfde eenstemmigheid trachtte te verkrijgen door Johannes verhaal naar de synoptiesche Evangeliën te plooijen, hem, die Johannes anders verklaarde, van haar standpunt hetzelfde verwijt kon toevoegen.

van het Evangelie uitgaan, komen wij tot een punt, waar wij den apostel Johannes niet ontmoeten. Als iemand, die nog tijdens het bestaan van den joodschen staat in Palestina geboren was en daar in elk geval tot den mannelijken leeftijd had verkeerd, moest de apostel toch met het land en zijne gebruiken bekend zijn. Dat het echter met den Evangelist hieromtrent niet in den haak is, daartoe behoeven wij hier, met terzijdestelling van alle nog betwiste punten, (b. v., de vermelding van een Bethanië aan de Jordaan, 1, 28, waarvan nergens anders een spoor te vinden is; de fabelachtige beschrijving van het water Bethesda, 5, 2 vlg.; de valsche verklaring van den naam Siloah, 9, 7; de beek der cederen in plaats van de beek Kidron, 18, 1, die men anders alleen nog in de grieksche overzetting van 2 Sam. 15, 23 en dus bij een Alexandrijn vermeld vindt, enz.) slechts op den „hoogepriester van dat jaar”, 11, 51; 18, 13, te wijzen. Ondanks alle uitvlugten en pogingen om deze woorden anders te verklaren zal een onpartijdige hier steeds als de bedoeling van den schrijver moeten verstaan, dat de betrekking van hoogepriester jaarlijks (toenmaals tusschen Annas en Kajafas) heeft omgewisseld, waaromtrent een in Palestina levend apostel beter moest ingelicht zijn, die zich vooral had moeten herinneren, dat juist Kajafas vele jaren achtereen het hoogepriestersambt heeft bekleed. De naauwkeurige bekendheid met het Oude Testament, die de Evangelist duidelijk aan den dag legt, dwingt ons nog niet in hem eenen inboorling van Palestina, ja zelfs niet een Christen uit de Joden te zien, daar de omstandigheid, dat de Christengemeenten in het Jodendom wortelden, en de hooge beteekenis van het Oude Testament tot bevestiging der waarheid van de nieuwe leer, gelijk wij aan het voorbeeld van Justinus Martyr zien, ook eenen Christen, die niet van joodsche afkomst was, konden bewegen en in staat stellen, zich zoodanig eene bekendheid te verwerven. Daarentegen kan men aan den anderen kant naauwelijks onderstellen, dat de apostel met de alexandrijnsche en inzonderheid met Philo's wijsbegeerte zoo bekend geweest zij, als dit met den Evangelist het geval is. Ongerekend dat hij volgens de drie eerste Evangeliën van geringe afkomst, een galileesch visscher, was (slechts in het vierde, welks geloofwaardigheid juist bewezen moet worden, komt hij als een bekende van den hoogepriester voor), getuigt ons alles, wat wij uit de brieven van Paulus en de Handelingen van hem weten, dat

hij zoodanig eene wijsheid niet bezat, en moest hij die dus eerst later, vermoedelijk nadat hij zich metderwoon in Klein-Azië had gevestigd, hebben verworven. Doch juist in Klein-Azië schreef hij in het jaar 68 de Openbaring, die behalve eenen aan het Evangelie geheel vreemden geest geen spoor van alexandrijnsche wijsheid vertoont. Dat hij nu later nog in de jaren zijner grijsheid lust en geschiktheid heeft bezeten, om zich eene nieuwe, aan zijnen vroegeren gedachtenkring zoo vreemde denkwijze eigen te maken en als vrucht daarvan een werk, als het Evangelie, te scheppen, waarin zij zich in zoo eigenaardige en harmoniesche gestalte openbaart, strijdt tegen alle waarschijnlijkheid.

Terwijl dus het onderzoek van de uitwendige getuigenissen aangaande de drie eerste Evangeliën ons leerde, dat kort na het begin der tweede eeuw zekere sporen, wel niet van hun bestaan in dien vorm, waarin wij ze thans kennen, maar toch van het aanwezen van een groot deel der elementen, waaruit zij gevormd zijn, kunnen ontdekt worden, en dat wel met de duidelijkste kenteekenen, dat die evangeliesche grondstof uit het land afkomstig is, hetwelk de schouwplaats der vermelde gebeurtenissen was geweest, verkrijgen wij voor het vierde Evangelie de veel minder gunstige uitkomst, dat het eerst na het midden der tweede eeuw bekend wordt en kenteekenen draagt van op uitheemsch gebied en onder den invloed eener toenmalige wijsbegeerte, die aan den oorspronkelijken kring, waarin Jezus zich bewoog, geheel onbekend was, te zijn ontstaan. Is dus wat betreft de drie eerste Evangeliën de mogelijkheid niet uitgesloten, dat in de zich altijd over onderscheiden menschenlevens uitstrekkende tijdsruimte, die tusschen de gebeurtenissen zelve en hare opteekening in den tegenwoordige vorm verliep, in de berigten sagen en ongeschiedkundige bestanddeelen zijn ingeslopen, 't is zeer waarschijnlijk dat het vierde Evangelie met wijsgeerige constructie en bewuste verdichting is vermengd geworden.

B. De Evangeliën in hunne inwendige gesteldheid en onderlinge betrekking beschouwd.

---

14. VERSCHILLENDE HYPOTHESEN OMTRENT DE ONDERLINGE BETREKKING TUSSCHEN DE DRIE EERSTE EVANGELIËN. LESSING, EICHHORN, HUG, GRIESBACH, GIESELER, SCHLEIERMACHER.

Wanneer wij nu, na de uitwendige getuigenissen aangaande onze vier Evangeliën beschouwd te hebben, den blik rigten op hunne inwendige gesteldheid, voorzoover die niet reeds vroeger ter sprake is gekomen, en hunne onderlinge betrekking [1]), dan zien wij dat ook hierbij de drie eerste tegenover het laatste een afzonderlijken groep vormen. Terwijl het laatste geheel zijn eigenen weg volgt en slechts in enkele hoofdpunten der evangeliesche geschiedenis, maar bijna nergens in de gesprekken en in uitdrukkingen de overige ontmoet, gaan deze, bij enkele afwijkingen zoowel in de rangschikking en de keus der stof als in de bewoordingen, toch over 't algemeen zoo geheel naast elkander voort, dat zij geschikt zijn om tot een vergelijkend overzigt (synopsis, vandaar synoptiesche Evangeliën) naast elkander geplaatst te worden.

Hier heeft nu de eigenaardige en op zulk een wijze in de letterkunde ongeëvenaarde betrekking der drie Evangeliën onderling allereerst tot een meer zorgvuldig onderzoek opgewekt, dat echter geen voldoende uitkomst kon opleveren, vóór hunne verhouding tot het vierde was doorgrond. Bij dat drietal gold de vraag, hoe drie verschillende schrijvers toch

[1]) Vergel. omtrent het volgende Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, inleiding. bl. 1 vlg. Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft, Theol. Jahrb. 1850, bl. 463 vlg.; 1851, bl. 70 vlg., 222 vlg., 291 vlg. Hilgenfeld, Die Evangelienforschung nach ihrem Verlaufe u. s. w., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, bl. 1—71, 137—204. Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments, bl. 125 vlg.

zoo doorgaande, vaak tot zelfs in de door hen gebezigde woorden, kunnen overeenstemmen, en hoe zij toch weder bij zoodanig eene overeenstemming er toe geraken kunnen, ook weder dikwijls zoo belangrijk van elkander af te wijken. Zoolang men van de onderstelling eener goddelijke ingeving der bijbelsche geschriften uitging, werd de overeenstemming ligt verklaard. Immers de eigenlijke schrijver der gezamenlijke Evangeliën was de Heilige Geest, de Evangelisten slechts schrijvers van 'tgeen deze dicteerde, bij welke men zich alleen daarover verwonderen moest, dat hunne afschriften niet volkomen overeenstemden, of dat de Heilige Geest den eenen niet juist hetzelfde als den anderen in de pen had gegeven. Dit zocht men daardoor te verklaren, dat hij zich òf naar de eigendommelijkheid van den Evangelist, òf naar de behoeften der lezers, voor welke de verschillende Evangeliën bestemd waren, had gevoegd en dat was voldoende om het begrijpelijk te maken, waarom de een overslaat, wat de ander mededeelt, of de een breedvoeriger dan de ander over hetzelfde onderwerp uitweidt. Als daarentegen dezelfde gebeurtenis met verschillende omstandigheden verhaald of door den eenen Evangelist tot een vroeger, door den anderen tot een later tijdperk van Jezus leven wordt gebragt, of als eene rede van Jezus 't zij op verschillende wijzen medegedeeld wordt, 't zij op verschillende plaatsen voorkomt, dan kan hier slechts een van alle de juiste zijn en men kan van den Heiligen Geest niet onderstellen, dat hij iemand der door hem geïnspireerde schrijvers iets verkeerd zou ingegeven hebben. Beide partijen konden slechts dan gelijk hebben, als elk iets anders verhaalde, als, derhalve Jezus tweemaal, de eerste maal bij het aanvaarden zijner werkzaamheid en de tweede maal later, door de inwoners van Nazaret verworpen ware, als de koopers en verkoopers tweemaal door hem uit den tempel waren verdreven, eens tijdens zijn eerste, en wederom tijdens zijn laatste verblijf te Jeruzalem, en als dan elke afzonderlijke Evangelist slechts een van beide gevallen verhaald en het andere verzwegen had. Daar men echter om niet op den Heiligen Geest den schijn van onwaarheid of slechts van onnaauwkeurigheid te laten rusten, zorgvuldig op alles moest acht geven en zelfs wegens een verschil in kleinigheden, twee verhalen, die men, had men dit niet in aanmerking moeten nemen, voor één zou gehouden hebben, op twee verschillende voorvallen moest doen slaan, verkreeg de evangeliesche geschiedenis door dit herhaald daarin

voorkomen van dezelfde gebeurtenis, met slechts weinig veranderde nevenomstandigheden, een aanzien, dat haar van alle andere geschiedenis deed verschillen. Zoodra men het echter niet meer over zich kon verkrijgen, om met Storr aan te nemen, dat twee hoofdlieden te Kapernaüm, op verschillende tijden twee zieke knechten hadden gehad en de een zoowel als de ander door een woord van Christus uit de verte was genezen, dat twee dochtertjes van oversten der synagoge gestorven en door Jezus opgewekt waren, en daarbij beide keeren eene vrouw, die eene bloedvloeijing had, door Jezus aanraking was genezen, terwijl hij onderweg was naar het huis der gestorvene: zoodra men deze ongerijmde oplossing der zwarigheid had van de hand gewezen, had men erkend dat de Evangelisten dwalen en onnaauwkeurigheden plegen konden, zij het dan ook in bijomstandigheden, en hen daardoor op ééne lijn met andere menschelijke schrijvers geplaatst.

Ten einde van dit standpunt de onderlinge betrekking tusschen de Evangeliën begrijpelijk te maken, hunne overeenstemming evenzeer als hun verschil, 't geen zij onderling gemeen hadden evenzeer als het eigenaardige van elk hunner te verklaren, schreef Lessing zijne „Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet" (1778); een klein geschrift van twee vel druks, dat echter de vruchtbare kiemen van alle latere navorschingen betreffende dit onderwerp in zich bevat. Als de wortel van alle Evangeliën stelt Lessing hier eene uit de mondelinge verhalen der Apostelen en andere ooggetuigen voortgesprotene, schriftelijke verzameling van berigten aangaande Jezus leer en leven voor, die onder de oude Jodenchristenen in Palestina, de zoogenoemde Nazareners, ontstaan, daarop door meer dan een bezitter of afschrijver veranderd, vermeerderd of verkort, eindelijk uit de palestijnsche landstaal, om ook in ruimeren kring bruikbaar te kunnen zijn, vrij in het grieksch werd overgebragt. Naar hen, die onophoudelijk als autoriteiteiten moesten gelden en wier berigten dit geschrift had naverteld, kon het Evangelie der Apostelen, naar den kring van lezers, voor welken het bestemd was, Evangelie der Nazareners of der Hebreën genoemd worden, gelijk deze benamingen ook telkens bij de oudste kerkvaders voorkomen, zonder twijfel voor hetzelfde Evangelie gebruikt; naar hem, die het in de grieksche taal uitgaf, heet het evenwel Evangelie van Mattheüs, want deze was het volgens Lessing, die niet gelijk

Papias verkeerdelijk berigt, een hebreeuwsch Evangelie schreef, dat ieder daarop, zoo goed het ging, in het grieksch overbragt, maar van het in het hebreeuwsch opgestelde Nazarener Evangelie een grieksch uittreksel vervaardigde. Als een uittreksel kon menigeen het werk van Mattheüs niet uitvoerig genoeg vinden, en zoo ontstonden verscheidene nieuwe bewerkingen van den hebreeuwschen grondtekst, onder andere ons Lukas-Evangelie, welks opsteller ten deele eene andere keuze uit het origineel deed en eene andere volgorde in acht nam, zich ook op het schrijven van een zuiverder grieksch toeleggende, terwijl Marcus tot het vervaardigen van zijn geschrift een minder volledig exemplaar der hebreeuwsche oorkonde tot zijne dienst schijnt gehad te hebben.

Ook Johannes kende en gebruikte volgens Lessing zoowel dezen grondtekst als de daaruit getrokkene Evangeliën, inzonderheid onze drie eerste; evenwel moet zijn Evangelie niet naast deze gerangschikt worden, maar vormt eene klasse op zich zelf. De tot hiertoe vervaardigde Evangeliën en de voorstelling van Christus, die zich door hen onder de gemeente verbreidde, waren hem niet voldoende, daarom zocht hij ze — niet volllediger te maken, want zijn Evangelie heeft een geheel ander aanzien, als van een verzameling van enkel bijlagen — maar hij zocht eene hoogere opvatting te geven aan de persoon van Christus, door hem niet slechts als zij voor te stellen als den grootsten profeet of als den Zoon Gods overeenkomstig de voorstelling, die de Joden zich van den Messias vormden, maar in metaphysieschen zin als Middelaar tusschen God en menschen. En alleen door zoodanig eene voorstelling kon verhinderd worden, dat het Christendom als een bloot joodsche sekte na verloop van tijd weder verloren ging. Slechts het johanneïesche Evangelie heeft aan de christelijke godsdienst zelfstandigheid en duurzaamheid gegeven.

Zoo staan Mattheüs en Johannes als de Evangeliën des vleesches en des geestes tegen elkander over. Dat evenwel aan de zijde van het eerste nog twee andere Evangeliën staan, het Evangelie des vleesches dus drievoudig vertegenwoordigd is, of liever, dat van het veel grooter aantal der tot deze soort behoorende Evangeliën, behalve Mattheüs enkel nog Marcus en Lukas door de kerk erkend zijn, moet volgens Lessing daaraan toegeschreven worden, dat deze beide in vele opzigten als het ware de kloof tusschen Mattheüs en Johannes aanvulden en de eerste een jonger van Petrus, de tweede van Paulus was

geweest. Hieruit is ook de volgorde te verklaren, in welke de vier Evangeliën in den kanon voorkomen; want onbewezen is het, dat zij juist in deze tijdsorde zouden geschreven zijn.

Had Lessing reeds zich meer onledig gehouden met het vraagstuk betreffende het ontstaan en de onderlinge verwantschap der drie eerste Evangeliën, dan met de beschouwing der eigenaardigheid van het vierde, met Eichhorn [1]) trad dit vraagstuk voor langen tijd op den voorgrond bij het kritiesch onderzoek. Tweërlei echter, moest, gelijk reeds gezegd is, verklaard worden: de overeenstemming en het verschil. Eene zoodanige overeenstemming van drie geschiedschrijvers in woorden en zaken, in de verbinding van enkele gedachten en geheele aaneenschakelingen van voorvallen, als wij ze in de drie eerste Evangeliën ontwaren, kan volgens Eichhorn alleen verklaard worden door het gebruik van geschreven oorkonden. Men kan daarbij eene dubbele mogelijkheid denken: òf de eene Evangelist kon het geschrift des anderen, òf alle te zamen konden eene gemeenschappelijke bron gebruikt hebben. Het eerste geval meent Eichhorn daarom niet te mogen aannemen, wijl daardoor wel de overeenstemming, maar niet de menigvuldige afwijkingen der Evangelisten verklaard worden. Had Marcus het geschrift van Mattheüs, Lukas dat van Marcus of beide voor zich gehad, waarom zou de navolger zooveel hebben weggelaten, wat de voorganger verhaalde, waarom zooveel anders geplaatst of voorgesteld, waarom de woorden vaak zonder blijkbare reden veranderd hebben? Daarentegen scheen het dat door de onderstelling, dat allen uit eene gemeenschappelijke, geschrevene bron hadden geput, beide zijden hunner onderlinge betrekking voldoende verklaard werden. Zij gebruikten hetzelfde grondevangelie, vandaar hunne overeenstemming; maar zij gebruikten het niet onmiddellijk, maar de een in deze, de andere in gene omwerking, vandaar hun verschil. Daar Eichhorn meende het grondevangelie te zullen vinden, als hij alles doorstreek, waarin de Evangeliën van elkander afweken en slechts datgene, waarin zij met elkander overeenstemden, staan liet, zoo vormde hij zich daarvan deze voorstelling, dat het slechts een eerst, ruw ontwerp, een korte, onder medewerking der apostelen in de arameesche taal ge-

[1]) Eichhorn heeft zijne opvatting het eerst in 1794 in het vijfde deel zijner Algemeene Bibliotheek kenbaar gemaakt en daarop in 1804 in zijne Inleiding op het Nieuwe Testament met inachtneming van de inmiddels geopperde tegenwerpingen nader ontwikkeld.

schrevene leiddraad voor de eerste evangeliepredikers was geweest, die aanstonds daarna door verschillende handen vermeerderd en in het grieksch bewerkt was geworden. Als nu de eene Evangelist deze, de andere gene van deze omwerkingen had gebruikt, dan laat het zich verklaren, waarom de een veel vermeldt, wat de ander niet heeft of in eene andere betrekking tot de overige gebeurtenissen mededeelt als de eerste, wijl het in de door hem gebruikte bewerking van het grondevangelie niet, of in een ander verband voorkomt. Evenzeer kan de afwijking in de grieksche bewoordingen bij overigens gelijkluidende voorvallen, uit het gebruik van onderscheidene, grieksche bewerkingen verklaard worden; terwijl men daarentegen, als somwijlen twee of ook alle drie Evangelisten elkander ontmoeten in door hen geheel toevallig gebezigde, grieksche woorden, tot de onderstelling zijne toevlugt nam, dat ook reeds van het oorspronkelijke Evangelie, vóór dit eenige uitbreiding had ondergaan, eene grieksche vertaling was vervaardigd, die door de vertalers der verschillende omwerkingen hier en daar was geraadpleegd geworden.

Men bespeurt van zelf, hoe met iedere nieuwe instantie, met elke nieuw opgemerkte zijde der zoo veelzijdige verhouding dezer drie Evangeliën onderling, eene nieuwe hulphypothese noodig, de geheele theorie steeds meer ingewikkeld en gekunsteld werd, doch tegelijk in steeds scherper tegenstelling geraakte met de eenvoudige omstandigheden der tijden en der kringen, binnen welke de Evangeliën ontstaan zijn. Vandaar het woord van Schleiermacher, dat het hem reeds volkomen genoeg was, om de hypothese van het grondevangelie onaannemelijk te vinden, als hij zich onze goede Evangelisten door vier, vijf, zes opengeslagen boeken en geschiedrollen omgeven, die daarbij nog in verschillende talen waren opgesteld, beurtelings het eene met het andere vergelijkend en opschrijvend moest voorstellen; eene voorstelling, die hem veeleer met zijne gedachten in eene duitsche boekenfabriek der negentiende eeuw, dan in die dagen der kindsheid van de christelijke kerk verplaatste. Ook Herder stuitte Eichhorns prozaïesche voorstelling van een apostoliesche kanselarij en hij vereenigde zich inzoover meer met Lessings meening. Wat hij aan diens opmerkingen toevoegde door verbetering en verdere uitwerking, was evenwel te oppervlakkig en onbepaald, om als blijvende winst beschouwd te kunnen worden; hoewel de beteekenis door hem aan de mondelinge verkondiging des evangelies als

de bron der geschrevene Evangeliën gehecht, niet zonder lateren invloed en zijne plaatsing van Marcus en Lukas vóór Mattheüs niet zonder navolging bleef.

De theorie van het grondevangelie had inzonderheid twee zwakke zijden, waar zij voor aanvallen blootstond en werkelijk ook achtereenvolgens aangevallen is geworden. De eerste was, dat Eichhorn bij het dilemma: van de drie eerste Evangelisten moet òf de een den ander, òf moeten alle eene gemeenschappelijke bron gebruikt hebben, het eerste zonder meer verworpen had. Waarom, vroeg Hug [1]), is het dan zoo onaannemelijk, dat de eene Evangelist het geschrift van den anderen gebruikt heeft? misschien om de veelvuldige en belangrijke afwijkingen, die wij in hunne geschriften ontwaren? Maar verschilt Livius dan ook niet veelvuldig van Polybius, van wiens werk hij toch, gelijk hij zelf bekent, gebruik heeft gemaakt? Zou dan een schrijver, die het werk van een ander voor zich heeft, dit juist alleen moeten afschrijven? Als hem, doordat hij andere berigten had ingewonnen, uit meer bronnen had kunnen putten of op een ander standpunt stond, eene zaak anders toescheen als zijnen voorganger, zou hij dan van diens voorstelling, ook al gebruikt hij zijn werk, niet mogen afwijken? Niets verhindert derhalve aan te nemen, dat de eene Evangelist van het geschrift des anderen heeft gebruik gemaakt, en het komt slechts daarop aan, het eigenaardig ontwerp, het bijzondere doel, met elk van deze geschriften beoogd, te kennen en ook de redenen op het spoor te komen, waardoor de een van de voorstelling des anderen afgeweken is. Volgens Hug komt alles in de onderlinge verhouding der Evangelisten enkel neder op verbetering en aanvulling van den een door den ander, op eene viervuldige waarborging der waarheid. Marcus werkte, door mededeelingen van den apostel Petrus daartoe in staat gesteld, het geschrift van Mattheüs om, de volgorde der gebeurtenissen en de tijdsorde daarbij in het oog houdende en voegde er verscheidene, nadere bijzonderheden aan toe; Lukas onderwierp als een man van wetenschap en beschaving zijne beide voorgangers aan een nieuw onderzoek en eene nieuwe verbetering; Johannes eindelijk, die al zijne voorgangers kende, legde de laatste voltooijende en beschavende hand aan hunne geschriften. Maar iedere verbetering van het werk eens voorgangers doet eene onnaauwkeurigheid bij dezen onderstellen, en ook de aanvulling van

[1]) Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes (1808).

het werk des eenen door den ander kan van zulk een aard zijn, dat zij een zeer ongunstig licht werpt op den schrijver, wiens werk aangevuld moet worden. Heeft de schrijver van het vierde Evangelie gelijk, wanneer hij beweert, dat Jezus vóór zijne laatste reis naar Jeruzalem, daar reeds meermalen vertoefd, geleerd en gewerkt had, dan kan de opsteller van het eerste Evangelie, die van al deze vroegere reizen en verblijven niets weet, geen medgezel van Jezus, niet de apostel Mattheüs geweest zijn, dan kan ook het tweede Evangelie niet naar aanleiding van mededeelingen des apostels Petrus geschreven zijn, daar deze toch den schrijver van dit Evangelie voor alle andere dingen op dit hoofdgebrek bij Mattheüs had moeten opmerkzaam maken en hem tot verbetering daarvan had moeten aansporen. En als de laatste berigtgever, Johannes, omgekeerd ook weder zooveel, dat zijne voorgangers vermelden, met stilzwijgen voorbijgaat, vanwaar weten wij dan, dat dit goedkeuring beteekent? Op zichzelf beschouwd kan het even goed afkeuring beteekenen en wordt in den eersten zin alleen door den zoodanige opgevat, die op een standpunt staat, dat hem in de onderlinge verhouding der Evangeliën niet anders dan overeenstemming doet onderstellen.

Dit apologetiesche standpunt, dit zich voegen naar de kerkelijke overlevering openbaart zich bij Hug reeds daarin, dat hij bij de vraag, in welke opvolging de verschillende Evangelisten van elkanders geschriften gebruik gemaakt en die verbeterd hebben, zonder meer verwijst naar de volgorde in den kanon, terwijl toch reeds Lessing er vindingrijk op gewezen had, dat deze rangorde ook door iets geheel anders dan door de tijdsorde, waarin zij geschreven hadden, kan veroorzaakt zijn, In dit opzigt was omtrent het Marcus-Evangelie reeds vóór Hug eene meening gehuldigd en door hem met ontoereikende gronden bestreden geworden, die meer overeenkomstig den waren staat van zaken scheen. Wanneer tusschen twee Evangeliën, die bij veelvuldige blijken van overeenstemming toch evenveel blijken van zelfstandigheid vertoonen, daar elk van hen geheele stukken alleen en ook het gemeenschappelijke ten deele in andere orde mededeelt, een Evangelie voorkomt, dat wat zijn inhoud aangaat niets eigendommelijks, maar van zijn zestien hoofdstukken slechts zóóveel, als een half hoofdstuk vullen zou, met het eene of het andere zijner mede-evangeliën niet gemeen heeft, dat insgelijks in de rangschikking der gebeurtenissen nu eens met het eene, dan met het

andere van deze overeenkomt, zijne bewoordingen somtijds uit deze schijnt te kiezen, dan dringt zich van zelf de overtuiging aan iemand op, dat zulk een Evangelie wat de tijdsorde aangaat niet tusschen de beide andere in staat, maar uit deze als reeds aanwezige bronnen later is zamengesteld. Dit gevoelen was door Griesbach [1]) voorgedragen geworden en verkreeg door de aanschouwelijke voorstelling, die het van de betrekking tusschen de Evangeliën gaf, zulk een kracht van overtuiging, dat het tot op den jongsten tijd als het eigenlijk populaire onder de theologen kon beschouwd worden.

De opstellers der drie eerste Evangeliën, zoo luidde het dilemma, waarvan de verschillende, tot hiertoe ontwikkelde beschouwingen uitgingen, moeten òf elkanders schriften, òf de een zoowel als de ander eene gemeenschappelijke bron gebruikt hebben. Volgens de algemeene vooronderstelling was dit eene geschrevene bron geweest. Deze onderstelling lag nu ook aan de beurt, om nader gewogen te worden. De oorspronkelijke evangelieverkondiging, dus sprak men, was toch mondeling geschied, en dat ook de prediking van Jezus leer geruimen tijd alleen bij monde der apostelen en Evangelisten had plaats gehad, was ten deele uit zichzelf waarschijnlijk, als men bedacht, hoedanig de ontwikkeling en de omstandigheden der apostelen waren, en kon ten deele ook daardoor bewezen worden, dat althans in de brieven van Paulus geen spoor voorkomt van een te zijnen tijde reeds bestaand, geschreven Evangelie. Daarentegen was het zeer waarschijnlijk, dat deze mondelinge overlevering, dat wil zeggen de wijze, waarop de zoogenoemde Evangelisten het voornaamste uit Jezus levensgeschiedenis voordroegen, spoedig een bepaalden vorm in keus en rangschikking van onderwerp, ja zelfs in bewoordingen verkreeg. Dit is het mondelinge grondevangelie, dat Gieseler [2]) aan het geschrevene van Eichhorn overstelt en door hetwelk hij de onvolkomene overeenstemming van onze drie eerste Evangelisten niet minder goed dan Eichhorn, de afwijkingen daarentegen beter dan zij, die de Evangelisten uit elkanders geschriften putten lieten, meende te kunnen verklaren. Gieseler stelde zich de eerste predikers des evangelies

[1]) Comment. qua Marci Evang. totum e Matth. et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. (1789 en 1790), Opusc. II, bl. 385 vlg. Vergel. Saunier, Ueber die Quellen des Evang. der Marcus (1825).

[2]) Ueber die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien (1818).

voor evenáls de grieksche rhapsoden, in wier mond de gezangen van Homerus op zoodanig eene wijze voortleefden, dat zij tevens menigvuldige wijziging en ontwikkeling ondergingen. Door zoodanig eene vergelijking te maken verzekerde deze beschouwingswijze zich de goedkeuring van eenen tijd, die er naar streefde dieper in te dringen in den geest der oudheid, eene meer bezielde opvatting omtrent het ontstaan van dichtkunst en godsdienst te verkrijgen. In het middel der bloot mondelinge overlevering verkreeg de evangeliesche geschiedenis het karakter van een levenden stam, die in wasdom toenemen, zich in takken verdeelen, nieuwe loten en twijgen schieten kon, en daardoor was het uitzigt op eene veel vrijere verhouding tegenover den geschiedkundigen inhoud der Evangeliën geopend.

Toch mogt men het er nog niet voor houden, dat daarmede het vraagstuk, dat het eerst aan de beurt lag, de wederzijdsche betrekking tusschen de besprokene Evangeliën, was opgelost. Wel kon de onderstelling, dat voor alle een gemeenschappelijke bron in de mondelijke overlevering bestond, hunne menigvuldige afwijkingen van elkander verklaren, ja daarvan uitgaande zouden ons nog veel grootere afwijkingen, niet kunnen bevreemden; maar des te minder kon daardoor hunne veelvuldige overeenstemming verklaard worden. Vanwaar kwam het, dat zij niet alleen in het algemeen dezelfde keuze en rangschikking van stof volgen, maar dat zich ook meer dan eens het geval voordoet, dat twee voorvallen, die duidelijk in tijdsorde niet op elkander volgden, maar toevallig bij den eenen Evangelist na elkander verhaald worden, ook bij de beide andere in dezelfde verbinding voorkomen? En vanwaar bovendien de overeenkomst in bewoordingen, die in enkele gevallen zich zelfs uitstrekt tot het gemeenschappelijk gebruiken van hoogst zeldzaam voorkomende, grieksche woorden? De eerste verkondigers des evangelies behoefden toch niet als de homeriesche rhapsoden, die een rhythmiesch gedicht moesten voordragen, op den vorm te letten, en waren hoogstens, wanneer zij uitspraken van Jezus mededeelden, aan de woorden gebonden; voor het overige was hun de inhoud der verhalen de hoofdzaak, en 't is niet aan te nemen, dat hunne voordragt ook van deze stereotyp was geworden, wijl daarvoor geen grond bestaat. Doch wat behoeven wij verder te zoeken? Onze derde Evangelist zegt immers zelf in zijn voorwoord, dat er te zijnen tijde reeds onderscheidene evangeliesche geschriften bestonden, en

zijn Evangelie draagt de duidelijke kenmerken, dat hij uit deze schriftelijke bescheiden en niet alleen uit de mondelinge overlevering, als zijne bronnen heeft geput.

Dat nu juist onze twee eerste Evangeliën den opsteller van het derde ten dienste hebben gestaan, dat wij in 't algemeen onder de eerste evangeliesche aanteekeningen ons geschriften moeten voorstellen, die het geheele leven van Jezus geschiedkundig behandelden, volgt trouwens nog zoo onmiddellijk niet uit het voorgaande en hier moeten wij nu letten op eene nieuwe poging, om de onderlinge betrekking der drie eerste Evangeliën te verklaren. Als wij vragen, zoo luidt Schleiermachers [1]) opmerking, die vooral tegen Eichhorn gerigt is, wat is meer waarschijnlijk, dat een zamenhangend, doch kort verhaal van het geheele leven van Jezus (als Eichhorns grondevangelie), of dat talrijke, doch uitvoerige aanteekeningen betreffende bijzondere voorvallen als het begin der evangeliesche letterkunde moeten beschouwd worden? dan kunnen wij ons niet anders als voor het laatste verklaren. Volgens Schleiermacher ontstond de christelijke geschiedbeschrijving niet doordat de met drukten overladene apostelen en de eerste, werkzame jongeren zich daartoe uit vrije aandrift bewogen gevoelden, maar werd zij in het leven geroepen door het verlangen van hen, die tot het geloof in Jezus gebragt zonder hem persoonlijk gekend te hebben, nu toch ook iets naders aangaande zijn leven weten wilden. Dit verlangen werd in de openlijke bijeenkomsten der Christenen zeker slechts zeer enkel en schraal bevredigd, als een leeraar zich bij voorbeeld op gedenkwaardige uitspraken van Jezus beriep, die eene mededeeling van hare geschiedkundige aanleiding noodzakelijk maakten; meer en uitvoeriger bijzonderheden konden de weetgierigen slechts door een vertrouwelijk verkeer met de jongeren en als zij daar bepaald naar vroegen, vernemen. Zoo werden dan vele bijzonderheden verhaald en vernomen, het meeste zeker zonder opgeteekend te worden; doch gewis werd spoedig ook veel opgeteekend, deels door de verhalers zelve, deels nog meer door de belangstellenden, vooral door hen, die niet altijd in de nabijheid der verhalers bleven vertoeven en hetgeen zij gehoord hadden ook gaarne weder aan vele anderen wilden mededeelen. Zoo zijn enkele voorvallen en enkele reden opgeschreven geworden en deze aan-

[1]) Ueber die Schriften des Lucas (1817). Vergel. zijne uit voorlezingen zamengestelde Einleitung in das Neue Testament. Sämmtl. Werke, erste Abtheil., zur Theologie, achter Band (1845).

teekeningen namen in aantal toe en werden ijveriger gezocht, toen de meerderheid der oorspronkelijke medgezellen van Christus door vervolgingen verstrooid werd en meer nog toen het geslacht der eerste Christenen uitstierf. Daarbij legden de opstellers zoowel als de bezitters van bijzondere aanteekeningen zich er zeker spoedig op toe, die aan te vullen en werden zij zelve verzamelaars, elk overeenkomstig zijne bijzondere neiging. Zoo verzamelde de een misschien alleen wondergeschiedenissen, een ander alleen reden, een derde hechtte uitsluitend gewigt aan 'tgeen omtrent de laatste dagen van Christus leven, of omtrent zijne opstanding bekend was, terwijl anderen zonder bepaalde voorliefde alles verzamelden wat zij magtig konden worden. De afzonderlijke stukken, waaruit zoodanige verzamelingen bestonden, waren nu echter van verschillende afkomst en waarde, geenszins alle uit de eerste, maar veel daarvan ook uit de tweede of derde hand, ja enkele uit nog onklaarder bron voortgekomen, door gebrekkige herinnering, bevooroordeelde voorstelling en wonderzucht verwrongen. Als zoodanige, gedurende het na-apostoliesche tijdvak bijeengebragte verzamelingen van afzonderlijke, geschrevene stukken geschiedverhaal, beschouwt Schleiermacher nu onze drie eerste Evangeliën, ook dat van Marcus niet uitgezonderd, ten opzigte van hetwelk hij de beschouwing van Griesbach uitdrukkelijk, schoon dan ook met moeite en niet zonder wijfelen zijn eigen gevoelen verdedigend, weigert te deelen.

Vraagt men nu evenwel, hoe het mogelijk is geweest, dat drie verzamelaars, die onafhankelijk van elkander uit eenen voorraad losse en tezaamverbondene verhalen hunne stof kozen, met zoo merkwaardige overeenstemming grootendeels op dezelfde stukken hunne keus vestigden, dan weet Schleiermacher dit aan den eenen kant uit den beperkten omvang van zulk een geschrift, dat gemakkelijk ter verbreiding van zijnen inhoud moest kunnen nageschreven worden, aan den anderen kant uit het hooge gewigt, dat juist gemelde stukken voor de verkondiging van het Evangelie zouden gehad hebben, te verklaren, schoon niet dan zeer onvoldoende. Want als Jezus toch, gelijk onze Evangeliën verhalen, zoovele blinden, lammen, melaatschen geheeld, zoovele demonen uitgeworpen heeft, hoe komt het dan, dat onze drie eerste Evangelisten van deze menigte voorvallen (met een paar misschien enkel schijnbare uitzonderingen) juist hetzelfde dozijn uitkozen om die uitvoerig te verhalen en de overige, onder welke zeker (men denke

slechts aan het bij Johannes voorkomende) vele als wonderen geen mindere bewijskracht bezaten, even eenstemmig in de halve duisternis eener korte vermelding lieten liggen, als de een onafhankelijk van den anderen gekozen en zijn geschrift zamengesteld zal hebben? Hetzelfde kan men vragen met betrekking tot de reden van Jezus en evenmin kan van het standpunt, waarop Schleiermachers voorstelling van de zaak ons verplaatst, de over het algemeen overeenstemmende rangschikking der in de drie eerste Evangeliën behandelde stof verklaard worden.

Ten deele kunnen de gebreken, die elk dezer opvattingen afzonderlijk aankleven, hersteld worden door al die opvattingen tot een geheel te vereenigen, waarbij inzonderheid de zoogenoemde overleverings-hypothese, dat wil zeggen de onderstelling dat mondelinge overlevering de eerste bron is geweest, waaruit alle schrijvers geput hebben of die hun ten dienste stond, ook waar zij uit andere bronnen putten, alle andere hypothesen ondersteunen kan. De belangrijkste vrucht echter van al deze pogingen, om zich het ontstaan en de onderlinge betrekking der drie eerste Evangeliën te verklaren, was onbetwistbaar deze, dat daardoor onbemerkt hunne zamenstelling werd teruggebragt tot zoodanig een tijdperk en tot eene zoo secundaire zaak werd gemaakt, dat men er niet meer aan denken kon om hunne vervaardiging aan apostelen of zelfs aposteljongeren toe te schrijven. Reeds Eichhorn had het aandeel, dat Mattheüs aan de vervaardiging van het eerste, Marcus en Lukas aan die van het tweede en derde hadden gehad, en dat hij nog niet geheel wilde opgeven, tot een minimum teruggebragt; vooral Schleiermacher echter bezigt de benamingen: Evangelie van Mattheüs, Marcus en Lukas, zooals hij zelf bekent slechts als gebruikelijke termen, 'tzij dan dat deze mannen aan de vervaardiging der naar hen genoemde Evangeliën meer of minder of zelfs in 't geheel geen deel gehad hebben.

15. HET JOHANNEÏESCHE EVANGELIE. BRETSCHNEIDER, SCHLEIERMACHER.

Terwijl men aldus aan de kritiesche twijfelzucht tegenover de drie eerste Evangeliën den ruimsten teugel vierde, bleef het een onwrikbare geloofsonderstelling, dat het vierde geloofwaardig en van apostolieschen oorsprong was; en bewoog men zich in den beginne in gindsche rigting daarom zoo vrij, de-

wijl men altijd verzekerd was hier op een onwankelbaar geschiedkundig gebied eene toevlugt te vinden, eindelijk werd de geloofwaardigheid der drie eerste Evangeliën juist daarom zoo krachtig bestreden, om de steeds duidelijker wordende tegenstrijdigheid tusschen de drie eerste en het vierde Evangelie voor het laatste onschadelijk te maken. Beriepen het eerste en het vierde Evangelie zich beide tegenover elkander op hunnen apostolieschen oorsprong en waren evenwel de berigten omtrent de persoon en het leven van Jezus door beide medegedeeld niet wel met elkander overeen te brengen, het bleef evenzeer mogelijk, dat het vierde, als dat het eerste zijne aanspraak op apostolieschen oorsprong moest opgeven; terwijl daarentegen als deze aan het laatste reeds vooruit werd ontnomen, het andere des te veiliger in het bezit van een apostoliesch gezag bleef.

Op dit standpunt plaatste zich de behoudspartij in de theologie vooral sedert den gevaarlijken aanval, dien Bretschneider [1]), na allerlei schermutselingen van minder wetenschappelijke voorgangers, in zijne Probabilia tegen de echtheid en geloofwaardigheid van het johanneïesche Evangelie rigtte. Want Bretschneiders uitgangs- en steunpunt was de geschiedkundige geloofwaardigheid der drie eerste Evangeliën, en daar hij nu niet slechts enkele berigten, maar de geheele beschouwing aangaande Christus persoon en werkzaamheid in het vierde Evangelie, met die der drie eerste Evangeliën onvereenigbaar vond, zoo kwam hij tot het besluit, dat het vierde Evangelie geene geloofwaardige, geschiedkundige oorkonde en dus ook niet het werk van den apostel Johannes kon zijn. Ondersteld, zegt Bretschneider, dat het Evangelie van Johannes door een toeval gedurende deze achttien eeuwen onbekend gebleven en nu op eenmaal in onze dagen in het Oosten ware ontdekt, dan zou ieder zeker bekennen, dat de Jezus van dit Evangelie een geheel andere is als die van Mattheüs, Marcus en Lukas en dat deze voorstellingen van hem onmogelijk beide waar kunnen zijn. Dat tegenwoordig de meesten dit onderscheid òf in 't geheel niet bemerken, òf niet duidelijk inzien, moet meer aan de langdurige gewoonte en de vast gewortelde voorstelling aangaande de waarheid van het vierde Evangelie, dan aan een gevestigd oordeel of gegronde overtuiging worden toegeschreven.

Dit radikale verschil tusschen het johanneïesche Evangelie en de synoptiesche bestond volgens Bretschneider vooral in de

[1]) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine (1820).

gesprekken van Jezus. De drie eerste Evangeliën vertoonen ons Jezus als een echt volksleeraar, die de verkeerde rigtingen, die onder zijne medeburgers aan ware vroomheid en zedelijkheid in den weg stonden, inzonderheid de uiterlijke godsdienstigheid der farizeën bestreed, op zuiverheid van zin, streven om Gode gelijkvormig te worden en algemeene menschenliefde aandrong, en deze leeringen in eenen vorm voordroeg, welks klaarheid en natuurlijkheid, gloed en verscheidenheid voor menschen van alle klassen begrijpelijk, aantrekkelijk en opwekkend zijn moesten. Van dezen praktieschen volksleeraar heeft het vierde Evangelie een spitsvindigen metaphysicus gemaakt, in plaats van godsvrucht en regtschapenheid, hebben zijne reden bijna uitsluitend de hoogere beteekenis van zijn persoon tot onderwerp, dat hij niet in den nationalen vorm van het joodsche Messias-idee, maar in den zin der door den Evangelist in zijn voorwoord voorgedragene alexandrijnsche logosleer voorstelt, terwijl zijne wijze van uitdrukking zoo duister en dubbelzinnig, zijne reden zoo koud, gekunsteld en vol herhalingen, zijn geheele verschijning zoo ruw is, alsof hij het er opzettelijk op toegelegd had, de menschen niet voor zich te winnen, maar terug te stooten. Voor de eerste van deze beide onvereenigbare voorstellingen van Jezus pleit evenzeer dat zij innerlijk waarschijnlijk is en met de omstandigheden strookt, als de andere door de tegenovergestelde eigenschappen zichzelve als een verdichtsel verraadt. Behalve uit dezen voornamen grond tot twijfel, dien hij in de reden vond, zocht evenwel Bretschneider ook uit de verhalen van het vierde Evangelie, uit de vreemde wijze, waarop het van de Joden spreekt, uit de valsche opgaven van vele plaatsen en andere daarin voorkomende opgaven aan te toonen, dat de opsteller niet alleen geen apostel en ooggetuige, maar ook geen inwoner van Palestina en geen geboren Jood, doch een wijsgeerig ontwikkelde Christen uit de heidenen geweest is. Het kwam hem voor, dat de duidelijke zinspeling op latere tegenwerpingen en leergeschillen het midden van de tweede eeuw als den tijd wanneer, de verwantschap met het alexandrijnsche gnosticisme Alexandrië als de plaats waar het was opgesteld aanduidden, terwijl hij oordeelde dat het doel, daarmede beoogd, de verdiging der christelijke godsdienst, inzonderheid tegen de aanvallen der Joden, en hare aanbeveling bij de grieksche wereld was.

Als deze zoo scherpe aanval op de echtheid en geloofwaardigheid van het vierde Evangelie bij de meerderheid der god-

geleerden wel groot opzien, doch weinig indruk verwekte, kan men zich daarover ternaauwernood verwonderen, daar de gehechtheid aan de kerkelijke overlevering evenzeer algemeen verbreid en hardnekkig, als de zin voor kritiesche onderzoekingen zeldzaam is; ja dat Bretschneider zelf later het doel, waarmede hij zijne Probabilia had opgesteld, door de verhandelingen, die zij in 't leven hadden geroepen, bereikt en zijne twijfelingen voor opgelost verklaarde, laat zich begrijpen, daar zijn theologiesch standpunt over 't algemeen niet op genoegzaam hechte grondslagen rustte, om alle gevolgen eener verwerping van het Evangelie van Johannes te kunnen dragen. Doch als zelfs een man als Schleiermacher zich door de twijfelingen van Bretschneider zoo weinig beroerd gevoelde, dat hij het wel goedvond, dat zij eens ter sprake waren gebragt, maar ze verder als van weinig beteekenis beschouwde en zeggen kon, hem hadden ze geen oogenblik in zijne overtuiging aan 't wankelen gebragt [1]), dan kan hieruit alleen blijken, hoe vooringenomen de anders zoo scherpzinnige kritikus op dit punt, ja hoe subjectief zijne geheele kritiek was. Gelijk hij de openbaring van Johannes ondanks de wigtigste getuigenissen voor onecht verklaarde, wijl zij door inhoud en vorm met zijn gemoedsaard streed, zoo kon hij zich met betrekking tot het Evangelie van Johannes met kleine moeite van de overtuigendste tegenwerpingen afmaken, dewijl hij zich zoo volkomen met zijnen inhoud vereenzelvigd gevoelde. De johanneïesche Christus, die weet dat de Vader in hem en hij één met den Vader is, die uit zichzelven niets spreekt of doet, maar alleen wat de Vader hem gebiedt te doen of te spreken, scheen immers de verpersoonlijking te zijn van Schleiermachers godsdienstig ideaal, een godsbewustzijn, dat zonder stoornis werkend gelijk is aan een zijn Gods in den mensch. Het johanneïesch Evangelie was alzoo het middel, waardoor Schleiermachers moderne godsdienstzin zich bij het Christendom aansluiten kon, en hoe onontbeerlijker deze aansluiting voor hem was, des te minder kon hij geneigd zijn, aan twijfelingen gehoor te geven, die de beteekenis van dit Evangelie als in waarheid Christus beeld terugspiegelend verzwakten.

't Is merkwaardig, dat dit onkritiesche mistasten met betrekking tot de bronnen der geschiedenis van Jezus bij Schleiermacher slechts een tegenhanger is van eene soortgelijke dwaling met betrekking tot de bronnen der geschiedenis van Sokrates.

[1]) In zijne Einleitung in das Neue Testament, bl. 315 vlg.

In eene van die latere aanmerkingen, door welke hij overigens de gezwollenheid en overdrijving in zijne Reden über die Religion, voorzigtig zocht te temperen of te wijzigen, liet Schleiermacher, zigtbaar gekrenkt door Bretschneiders aanval op zijn lievelings-evangelie, zich vervoeren tot de volgende uitdrukking: „hoe een joodsche rabbi van menschlievende gezindheid, met een weinig sokratiesche moraal, eenige wonderen of wat anderen althans als zoodanig beschouwden, en het talent, om zinrijke spreuken en gelijkenissen voor te dragen — want anders blijft hem niet over, ja eenige dwaasheden zou men hem ook nog moeten kwijtschelden — hoe zoo iemand zulk een kracht heeft kunnen uitoefenen, als de stichting eener nieuwe godsdienst en kerk onderstelt, iemand, die ware hij niet anders geweest, niet in de schaduw van Mozes en Mohammed had kunnen staan, dit te verklaren wordt (door de verwerping van het Evangelie) aan ons eigen oordeel overgelaten." [1]) In dezen uitval tegen den synoptieschen Christus wordt men vooral onaangenaam getroffen door de romantiesche voornaamheid, die het eenvoudige, natuurlijke en al wat niet een zekeren valschen tint van gekunsteld pathos, van ziekelijk gevoel of ironie draagt, als te gemeen beschouwt; doch daarna zal men zich spoedig herinneren, hoe Schleiermacher met dezelfde voornaamheid ten koste van den xenophontieschen Sokrates den platonieschen verhief. Als Sokrates, meende hij in zijne bekende verhandeling over de beteekenis van Sokrates als wijsgeer, slechts gesprekken heeft gevoerd van zulk een gehalte en uit zulk eene sfeer, als waarin de Gedenkwaardigheden van Xenophon ons verplaatsen, zij het dan ook dat zij, wat den vorm aangaat, schooner en treffender zijn geweest, dan begrijpt men niet, hoe hij gedurende zoovele jaren het volk niet van het marktplein en uit de werkplaatsen, de wandelplaatsen en de gymnasiën verdreef door zijn gevreesde tegenwoordigheid, hoe hij een Alcibiades en Kritias, eenen Plato en Euklides zoo lang aan zich binden, en in één woord de stichter en het levend voorbeeld der attiesche wijsbegeerte worden kon. Hiernaar geoordeeld zal men moeten bekennen, dat Schleiermacher den synoptieschen Jezus nog met veel verschooning heeft behandeld, door niet te onderstellen dat ook diens tegenwoordigheid de menigte van de oevers van het galileesche meer en uit de synagogen der daaromheen gelegene plaatsen deed vlugten, doch zal men tevens het oordeel door kritici met meer

[1]) Reden über die Religion, bl. 442 der derde uitgaaf.

historieschen zin toegerust, reeds lang uitgesproken, dat de door Xenophon gegevene voorstelling van Sokrates aan onze geschiedkundige opvatting van zijn persoon ten grondslag moet verstrekken en men slechts door enkele trekken, met behoedzaamheid aan Plato's schildering ontleend, het verkregene beeld kan volmaken, als een geruststellend voorteeken van de uitkomst, die het vraagstuk omtrent de Evangeliën te gemoet gaat, kunnen beschouwen

Schleiermacher stond nu echter niet alleen in zijne beschouwing van het Evangelie van Johannes, maar een groot deel zijner tijdgenooten, niet slechts zij, die door zijne Geloofsleer gevormd zijnen Christus tot den hunnen hadden verheven, maar het geheele, onder den invloed der romantiek en der wijsbegeerte van Fichte en Schelling opgewassene geslacht gevoelde zich meer door het mystiesch-idealistiesche Johannes-Evangelie dan door het historiesche realisme der drie eerste aangetrokken. En dat juist de schrijver der Probabilia tegen dien stroom des tijds opvaren wilde, was het ongeluk van zijn boek. Bretschneider behoorde door ontwikkeling en aanleg tot de oudere kantiaansch-rationalistiesche rigting; hem behaagden de praktiesch-moreele geest en de heldere, eenvoudige vorm der drie eerste Evangeliën evenzeer, als de speculatieve gezwollenheid en het mystiesche schemerdonker van het vierde hem tegenstonden. Dat hij het eerste zoo duidelijk liet bemerken, gaf hem tegenover de partij, die Schleiermacher aanhing, den schijn van iemand, die op een verouderd standpunt was blijven staan; dat hij het laatste niet verborg, maakte dat men hem beschouwde als een man, die den diepen zin van het vierde Evangelie niet vatten kon. Voor allen, die Schleiermachers geest aan zich geboeid hield, voor Lücke, Hase, Neander en hoe zij meer heeten mogen, bleef de apostoliesche oorsprong van het johanneïesche Evangelie de hoeksteen hunner theologie, de Probabilia een doodgeboren vrucht. Alleen de Wette wijfelde in den beginne in zijn oordeel, om toch eindelijk aan den tijdgeest, dien hij volgde, zijnen kritieschen zin ten offer te brengen.

---

16. VERDERE BESCHOUWINGEN VAN DE DRIE EERSTE EVANGELIËN EN HUNNE BETREKKING TOT HET VIERDE. SCHULZ, SIEFFERT, SCHNECKENBURGER; MIJNE KRITIESCHE BEWERKING VAN HET LEVEN VAN JEZUS.

Terwijl na dit onvruchtbare tusschenbedrijf het johanneïesche Evangelie vaster scheen te staan dan ooit te voren, ging men te vrijer voort met het onderzoek der drie eerste en keerde zich juist tegen dat Evangelie, 'twelk gelijk het vierde, den naam eens apostels ten titel voerde, langzamerhand de meening op hoogst vijandige wijze. In zijn geschrift over Lukas had Schleiermacher met de voorliefde, die een scherpzinnig man gevoelt voor 't voorwerp, met welks ontleding hij zich op 't oogenblik bezig houdt, uit verscheidene plaatsen meenen op te maken, dat nu eens het verhaal, dan weder de volgorde van Lukas de voorkeur verdienden boven die van Mattheüs. Een ander vrijzinnig theoloog nam zulk een aanstoot aan de kwijtschelding van zonden, die trouwens van al de Evangelisten alleen Mattheüs met de woorden der instelling van het avondmaal verbindt, dat hij in een bijzonder aanhangsel van een door hem over het avondmaal vervaardigd geschrift [1]), zijnen twijfel aangaande de echtheid van het Evangelie van Mattheüs uitsprak. Een paar latere kritici gingen op dezen weg verder voort [2]), en een tijd lang scheen het uitgemaakt, dat het eerste Evangelie het laatste worden, het gewaande Mattheüs-Evangelie, niet slechts bij het johanneïesche, maar ook bij de Evangeliën der aposteljongeren Marcus en Lukas in authenticiteit en geloofwaardigheid achterstaan moest.

Een reeks kenteekenen werd bijgebragt, waardoor blijken moest, dat de opsteller van dit Evangelie onmogelijk een ooggetuige en medgezel van Jezus kon geweest zijn, van welke kenteekenen het eerste het gebrek aan aanschouwelijkheid en uitvoerigheid in zijne berigten was. Reeds Schleiermacher plagt in zijne voorlezingen over de Inleiding op het Nieuwe Testament eene aardige, hier te huis behoorende opmerking mede te deelen. In het negende hoofdstuk van het Evangelie

[1]) Dav. Schulz, Die Lehre vom heiligen Abendmahl (1824).

[2]) Sieffert, Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums (1832). Schneckenburger, Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums (1834). Men vergelijke hiermede de door mij geopperde tegenwerpingen in mijne beoordeeling dezer geschriften in de Jahrb. f. wiss. Kritik, 1834, overgedrukt in mijne Charakteristiken und Kritiken, bl. 239 vlg.

van Mattheüs, zeide hij, wordt verhaald, dat Jezus Mattheüs als apostel riep en deze hem navolgde, dat wil zeggen zich bij de schaar zijner duurzame volgelingen aansloot. Nu zou men meenen, dat, als de Evangelist, die dit verhaalt, werkelijk de beroepene apostel ware geweest, er toch een verschil moest op te merken zijn in den verhaaltrant, dat deze sedert het oogenblik, dat hij alles mede bijwoonde, levendiger, aanschouwelijker, uitvoeriger zou worden; maar geen het minste spoor van onderscheid is op te merken, zijne wijze van voorstelling blijft even kort en oppervlakkig, zijne tijds- en plaatsbepalingen even onbepaald als vroeger. Dat dit niet de handelwijze van een ooggetuige, maar veeleer van iemand is, die zijne berigten uit den troebelen stroom der overlevering opvischt, moet in het oog vallen, ook al werd het Mattheüs-Evangelie niet met de overige vergeleken. Als integendeel de kritici hunne argumentatie ten zijnen nadeele nog zoeken te versterken door daarop te wijzen, dat de overige Evangelisten in den regel veel uitvoeriger en aanschouwelijker verhalen, dan zou het zeer de vraag zijn, of dit de aanschouwelijkheid van een ooggetuige eu niet veeleer van iemand is, die een zakelijk overgeleverd berigt door vrije bijwerking zocht op te sieren.

Als een tweeden grond tegen den apostolieschen oorsprong van het eerste Evangelie wees men op de daar voorkomende, groote redevoeringen. Het laat Jezus achter elkander spreken, wat hij ongetwijfeld op verschillende tijden en bij verschillende gelegenheden gesproken heeft en wat Lukas en Marcus daarom ook over verschillende gedeelten hunner Evangeliën verdeelen. Dat de bergrede, Matth. 5—7, de vermaning aan de apostelen, Hfdst. 10, de groote rede tegen de farizeën, Hfdst. 23, bestanddeelen bevatten, die oorspronkelijk niet tot dit verband behooren, maar door den steller om zekere overeenkomst van inhoud en bewoordingen hier geplaatst zijn, dat evenzoo de zeven gelijkenissen, Hfdst. 13, eer schijnen door hem als gelijkenissen bijeengevoegd, dan door Jezus, gelijk de Evangelist toch uitdrukkelijk zegt, zoo aan één stuk voorgedragen te zijn, kon niet onopgemerkt blijven en wordt ook thans bijna niet meer ontkend. Daarentegen hield ook hier het beroep op Marcus en Lukas, die aan een gedeelte dezer reden een veel betere plaats geven en hare vermoedelijke aanleiding vermelden zouden, geen steek, daar men aantoonen kon, hoe inzonderheid Marcus de bij Mattheüs althans op gepaste wijze verbonden spreuken vaak geheel dooreengehaald en Lukas

daarentegen de aanleiding tot vele reden van Jezus, die hij uit de langer gerekte reden bij Mattheüs nam, stoutweg zelf bedacht heeft. En als Mattheüs wordt aangevallen om zijne langgerekte redevoeringen, hoe komt het dan toch, dat de kritici geen aanstoot namen aan de lange gesprekken van Jezus bij Johannes, die meer en sterker wantrouwen dan gene moeten opwekken? Want tot ééne rede tezaamverbinden wat op verschillende tijden is gesproken, is een geringer vergrijp en een waartoe een hoorder ook ligter vervalt, dan, gelijk Bretschneider aangaande het vierde Evangelie bewezen heeft, Jezus uitspraken in den mond te leggen, die bekendheid met eene latere wijsgeerige rigting onderstellen of de zoogenoemde woorden van Jezus met de eigene gedachten van den Evangelist zoo te vermengen, dat men vaak niet meer weet, wie van beiden het woord voert.

Als verder den schrijver van het eerste Evangelie voorgeworpen werd, personen en voorvallen verdubbeld te hebben — twee blinden, melaatschen, bezetenen, waar Marcus en Lukas slechts één vermelden, twee wonderbare spijzigingen, terwijl Lukas en Johannes slechts van éénе weten — dan leert ons wel het laatste geval den schrijver van het eerste Evangelie zeer bepaald kennen als iemand, die in twee verschillende bronnen, die hij gebruikte, dezelfde geschiedenis, slechts in een ander verband en met eenigzins gewijzigde omstandigheden, verhaald vond, wegens deze afwijking ieder verhaal voor een bijzondere geschiedenis hield en daarom beide in zijn Evangelie opnam; eene misvatting, die ongetwijfeld alleen door iemand begaan kon worden, die reeds door een tamelijk ruim tijdsverloop van de gebeurtenissen zelve verwijderd was. Doch dat daarentegen wie zich aan deze duidelijk in 't oog vallende fout, gelijk Lukas en Johannes, niet schuldig maakte, reeds daarom een ooggetuige of door een ooggetuige ingelicht moet geweest zijn, volgt op verre na nog niet.

Eene andere beschuldiging treft, gelijk het bewijs tegen de authenticiteit van het Mattheüs-evangelie aan de daar voorkomende reden van Jezus ontleend, den vierden Evangelist evenzeer als den eersten, de beschuldiging namelijk, van uit profetiesche plaatsen, en wel door misverstand van deze, omstandigheden te hebben afgeleid, die met het geschiedverhaal werden verbonden. Is het een misverstand der plaats bij Zacharia 9, 9 voorkomende, dat Mattheüs (21, 7) Jezus op twee ezels, de ezelin en haar veulen, Jeruzalem laat binnenrijden,

evenzeer is het eene verkeerde opvatting van Ps. 22, 19 als Johannes (19, 23 vlg.), van alle andere Evangelisten hierin afwijkende, het loten om Jezus rok als iets bijzonders onderscheidt van de verdeeling zijner kleederen.

Als men zich verder tegenover het Evangelie van Mattheüs daarop beriep, dat de schrijver met veel gebeurtenissen onbekend is, van welke een apostel noodwendig had moeten weten, en men onder deze b. v. de verkiezing der zeventig jongeren, de zigtbare hemelvaart, de herhaalde feestreizen, de opwekking van Lazarus rangschikte, dan weet ook het Johannes-Evangelie van de beide eerstgenoemde voorvallen niets. Als dit echter het eenige is, dat van de beide laatste melding maakt, dan is het juist de vraag, of het daarmede niet meer weet, dan werkelijk gebeurd is, namelijk of beide niet onhistoriesche berigten zijn, wier vermelding in het Evangelie alleen kan verklaard worden, als men in acht neemt hoe groot een tijdsruimte er verliep sedert de evangeliesche gebeurtenissen waren voorgevallen tot op het oogenblik, dat dit Evangelie werd opgesteld, en welke de eigenaardige strekking van dit geschrift is.

Daarom scheen het noodig dat alle vier Evangeliën met gelijken maatstaf gemeten werden. Geen enkel moest meer, gelijk nog het laatst met het Evangelie van Johannes het geval was, reeds vooruit als echt en apostoliesch beschouwd worden, maar zonder dit van te voren aan te nemen, moesten hunne berigten, elk afzonderlijk en met elkander vergeleken, worden onderzocht en daarnaar beslist worden, of aan een van alle en dan aan welk de beteekenis van een apostoliesch of althans uit den apostolieschen tijd afkomstig geschrift kon worden toegekend. Zoodanig eene gedragslijn, waarop ik reeds in eene beoordeeling der zoo even besprokene geschriften over het Evangelie van Mattheüs had gewezen, zocht ik in mijn Leben Jesu te volgen en de uitkomst was, dat de vraag omtrent alle vier Evangeliën ontkennend moest beantwoord worden, namelijk aldus, dat hunne verhalen in 't geheel niet als berigten van ooggetuigen, maar alleen als aanteekeningen van de zoodanigen moesten beschouwd worden, die reeds verderaf staande van de gebeurtenissen, vele echte mededeelingen en brokstukken van gehouden reden met allerlei legendariesche overleveringen tezamengekoppeld en ten deele nog door eigene vinding opgesierd hebben.

Het was daarbij geenszins mijne taktiek om, gelijk Baur mij voorgeworpen heeft, de synoptici met Johannes en Johannes

wederom met de synoptici te wederleggen en daardoor te bewerken, dat men op 't laatst niet meer wist, waaraan men zich in de evangeliesche geschiedenis houden moest [1]). De man, die door wederlegging der reeds gemelde beoordeelaars heeft trachten aan te toonen, dat het Evangelie van Mattheüs nog het rijkst is aan geschiedkundige stof en men zich op het Evangelie van Johannes daarentegen het minst kan verlaten, wijl de ideëele omwerking der evangeliesche stof daar het meest ontwikkeld en het wonderbegrip en de voorstelling van Christus daar het hoogst opgevoerd zijn, de man dus, die den bodem heeft toebereid, waarop ook Baur zich later plaatste, die ben ik geweest. En als Baur teregt niet tevreden is met een bloot plus of minus van geloofwaardigheid, maar verlangt dat de kwalitatieve kenteekenen worden opgegeven, waardoor de verschillende Evangelisten zich van elkander onderscheiden, dan heb ik, gelijk ten deele reeds anderen voor mij, op het profetiesch pragmatisme van Mattheüs, het historiserende van Lukas, op de zucht van den eerste, om overgeleverde uitspraken van Jezus tot grootere reden zamen te voegen, van den laatste, om de afzonderlijk voorkomende uitspraken met verdichte aanleidingen te voorzien, op de overdrijvende manier en gezochte aanschouwelijkheid van Marcus en soortgelijke punten op verschillende plaatsen van mijn Leben Jesu opmerkzaam gemaakt, doch vooral het johanneïesche Evangelie eensdeels wel is waar als de rijpste vrucht der evangeliesche mythenontwikkeling, doch ten andere tevens als een eigenaardig en van al de andere zich onderscheidend voorgesteld. Tot zoodanig eene beschouwingswijze gevoelde ik mij vooral bij de johanneïesche reden van Jezus genoopt. Terwijl de drie eerste Evangelisten zich vergenoegden, de hun overgeleverde stof der reden, elk op zijne wijze, te verdeelen en te rangschikken, hier en daar somtijds ook om te kneden, of er iets van het hunne bij te voegen, bleek het mij dat de reden van Jezus in het vierde Evangelie als vrije scheppingen van den Evangelist moeten beschouwd worden, waaraan op zijn best genomen zekere hoofddenkbeelden der werkelijke reden van Jezus, doch ook deze reeds naar den alexandrijnschen smaak gewijzigd, ten grondslag lagen. Doch ook het eigenaardige pragmatisme in het geschiedverhaal van het vierde Evangelie,

[1]) Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien, blz. 71. Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, blz. 397. (Vergel. Keim, Akad. Antrittsrede, blz. 12.)

het zich steeds herhalende, grove misverstaan der woorden van Jezus door de Joden en zijne jongeren, de reeds vroeg zich voordoende en toch altijd weder zonder gevolg blijvende aanslagen op zijn leven, kwamen mij voor verdicht te zijn, Nikodemus een denkbeeldig persoon, de verhouding tusschen Petrus en Johannes stelselmatig aldus voorgesteld, om den laatste in een gunstig daglicht te plaatsen; de ontmoeting met de Samaritaansche bij de Jakobsbron had ik rondweg eene dichterlijke schepping en de onwaarschijnlijkheden in het verhaal der opwekking van Lazarus een bewijs genoemd, waaruit bleek dat het Evangelie niet onder de geschiedkundige geschriften kon gerangschikt worden [1]). Zoo zeer ik bereid ben te erkennen, dat Baur in al deze punten tot meer bepaalde resultaten is gekomen, dat zijne navorschingen eene noodzakelijke voleindiging, in enkele opzigten ook wel eene verbetering van de mijne zijn geweest, even duidelijk valt het in 't oog, dat hij daardoor alleen heeft voortgezet, wat ik aangevangen, niet dat hij ondernomen heeft, wat ik nagelaten had. Wierp hij mij voor, dat ik eene kritiek der evangeliesche geschiedenis heb gegeven zonder eene kritiek der Evangeliën [2]), met hetzelfde regt of onregt kan ik hem het tegenovergestelde voorwerpen, dat hij een kritiek der Evangeliën heeft gegeven zonder eene kritiek der evangeliesche geschiedenis. De algemeene toespelingen althans, waarbij hij zich ten opzigte der laatste heeft bepaald, kunnen onmogelijk als voldoende beschouwd worden; veeleer spoort hetgeen hij voor de kritiek der Evangeliën heeft gedaan daartoe aan, om nu ook de evangeliesche geschiedenis zelve aan eene nieuwe, naauwlettende beoordeeling te onderwerpen.

---

[1]) Als ik in twee gevallen het niet waagde tusschen de synoptiesche en de johanneïesche voorstelling te beslissen, dan geschiedde dit de eenemaal, bij de bepaling van den sterfdag van Jezus, daarom alleen, wijl het kon zijn dat beide opgaven ongeschiedkundig waren; de tweede maal bij de vraag, of Jezus gedurende zijne openbare werkzaamheid ééns slechts of meermalen te Jeruzalem was geweest. Wat dit laatste punt betreft, stel ik thans met Baur de drie eerste Evangeliën in 't gelijk, doch niet, dan nadat ik het in mijn oog gewigtigste argument voor het vierde Evangelie op eene meer bevredigende wijze dan hij meen uit den weg geruimd te hebben, waarover te zijner plaatse nader zal gesproken worden.

[2]) Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangel. blz. 41, 71. Vergel. die Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, blz. 399.

17. POGINGEN OM IN HET VIERDE EVANGELIE EEN ECHT EN EEN ONECHT BESTANDDEEL TE ONDERSCHEIDEN. WEISSE, SCHWEIZER, RENAN.

Door het vergelijkend onderzoek der vier Evangeliën in mijne kritiesche bewerking van het Leven van Jezus, door de kennisneming met alle daarin voorkomende tegenstrijdigheden en het ontoereikende van alle pogingen om die weg te redeneren, door het wegen hunner geloofwaardigheid met betrekking tot alle bijzondere punten der evangeliesche geschiedenis en de voor het vierde Evangelie bijna doorgaande ongunstige uitkomst daarvan, was nu toch het bijzondere vertrouwen, dat men tot nu toe in dit Evangelie gesteld had, merkbaar geschokt. Onmogelijk kon men het langer, zooals tot hiertoe geschied was, als hoogste autoriteit doen gelden, onmogelijk Johannes zoo zonder meer gelijk vroeger als ooggetuige, tegenover wien de drie eerste Evangeliën altijd ongelijk moesten hebben, aan deze overstellen. De verdedigers van dit Evangelie, die zulks evenwel nog beproefden, waren niet in staat het vroegere vertrouwen te herstellen, ja zelve bezaten zij het niet meer, zooals het duidelijkst bleek uit Lücke's houding in de derde uitgaaf van zijn commentaar op het Evangelie van Johannes, waarin hij door de uitgestrektste concessies, vooral met betrekking tot Jezus reden in dit Evangelie, het overige vergeefs zocht te redden en ten slotte zich niet ontveinzen kon, dat juist het vierde Evangelie, in tegenstelling met de drie andere, veel bijzonder aanstootelijks bevatte.

Doch daarom wilde men het nog op verre na niet zoo geheel, als de kritiek verlangde, laten varen. Men vond er iets aangrijpends in, waarvoor men, gelijk men zich wel uitdrukte, een inwendige getuigenis des heiligen geestes meende te vernemen, dat men dus geneigd bleef, als apostoliesch woord Gods te laten gelden. Als men dus iets wat aantrok en terugstootte, iets, wat men niet aannemen kon en iets, dat men niet missen wilde, in hetzelfde werk aantrof, dan kwam het er op aan te beproeven, of die beide, verschillende bestanddeelen niet van elkander gescheiden, het eene niet den apostel en ooggetuige, het andere aan een lateren bewerker, door wiens autoriteit men zich niet gebonden geloofde, konde toegeschreven worden. Het was ongetwijfeld de gewoonte geweest van beide partijen, zoowel der bestrijders als der verdedigers van

den apostolieschen oorsprong des johanneïeschen Evangelies, het als een werk uit één stuk te beschouwen, maar diezelfde voorstelling had men vroeger ook aangaande de drie eerste Evangeliën gehad, omtrent welke thans, vooral wat Mattheüs en Lukas betrof, als de heerschende meening kon beschouwd worden, dat zij uit verschillende bestanddeelen zamengesteld waren en eerst door omwerking hunne tegenwoordige gedaante hadden verkregen. Het was dus geheel aan de orde, dat men die voorstelling betreffende de oorspronkelijke eenheid ook van het johanneïesche Evangelie vooreerst als een bloot vooroordeel beschouwde, waardoor men zich, als een grondiger onderzoek het tegendeel leerde, niet behoefde te laten aan banden leggen.

Men moet, sprak Weisse [1]), niet vragen: is het johanneïesche Evangelie echt? maar: wat is daarin echt? waarop hij antwoordt: Hetgeen door wijze van beschouwing en voorstelling met den eersten brief van Johannes verwant is, die door uitwendige bewijzen krachtiger gestaafd wordt een werk van den apostel Johannes te zijn. Tusschen dezen en de leerende en beschouwende gedeelten van het Evangelie, merkt Weisse nu, wat vooreerst den stijl betreft, eene verwantschap op, die niet door navolging te onderstellen, maar door beide als werken van denzelfden schrijver te beschouwen kan verklaard worden. Dat zoodanig een verwantschap van stijl bij de verhalende gedeelten van het Evangelie niet wordt opgemerkt, zou men als niet in strijd hiermede kunnen beschouwen, daar de brief juist geen verhalend deel ter vergelijking aanbiedt; maar tusschen de wijze van beschouwing en van denken in den brief en in de verhalen van het Evangelie bestaat aan den anderen kant een verschil, dat voor de laatste een anderen opsteller moet doen aannemen. De brief, evenals de inleiding des Evangelies en de langere reden van Christus aldaar voorkomende, is geheel vrij van het zinnelijk-supranaturalistiesche wondergeloof, dat ons in de verhalen van het Evangelie zoo stuit en geheel slechts van eene geestelijke, ideëele voorstelling van Christus en de in hem wonende geesteskracht doordrongen; vooral wordt ook de opstanding van Christus in den brief en in de afscheidsrede des Evangelies evenzeer op eene geestelijke, als in het verhaal van het 20e hoofdstuk op eene stoffelijke wijze verstaan.

Hier kunnen wij reeds eenigzins bespeuren welke de geheele subjectieve drijfveer dezer op scheiding aandringende kritiek

[1]) Die evangelische Geschichte (1838). Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium (1856). Vergel. ook zijne Philosophische Dogmatik (1855) I.

is. Om zich een objectief aanzien te geven, beroept zij zich op den johanneïeschen brief, welks echtheid evenwel even onbewezen is als die van het Evangelie, en nadat zij er van heeft moeten afzien in den stijl haar kriterium te vinden, houdt zij zich aan de dogmatiesche gronddenkbeelden, schoon zij hierbij gerustelijk den brief kon terzijde schuiven en zich eenvoudig bepalen kon bij de tegenstelling, die in dit opzigt tusschen de reden en de verhalen van het Evangelie schijnt te bestaan. Van deze schijnbaar ongelijksoortige bestanddeelen behaagt den kritikus het verhalende deel niet, deels ongetwijfeld wegens zijne tegenstrijdigheid met het over 't algemeen den stempel der geschiedkundige waarheid dragende verhaal der synoptici, doch hoofdzakelijk wegens het sterk supranaturalistiesche wonderbegrip, dat daarin voorkomt, en ook van de reden behagen hem de stukken, waarin zamenspraken voorkomen, niet, daar zij deels wegens de onbegrijpelijke verkeerde opvattingen dikwijls ongerijmd, deels van de wondergeschiedenissen onafscheidelijk zijn, als daartoe de aanleiding gevende. Daarentegen behaagt hem het leerend gedeelte des Evangelies, en wel deels de beschouwingen van den Evangelist zelf, deels de langere reden van Christus: en zoo moet nu dit gedeelte van den apostel, het verhalende echter met de zamenspraken van een lateren bewerker zijn. Ook ons komt het wegens de gesteldheid van dit gedeelte onwaarschijnlijk voor, dat de schrijver een ooggetuige geweest zij, doch de vraag is slechts, wat onzen kritikus aanleiding gaf, van deze bestanddeelen des Evangelies andere af te scheiden en den apostel toe te schrijven. De leer in het Evangelie verkondigd behaagt hem, daar zij, zooals hij zegt, het zoowel van de mythiesche toevoegsels der synoptici, als van het supranaturalistiesche wondergeloof des omwerkers geheel vrije, zuiver ideëele leerbegrip der menschwording van den goddelijken Logos in de persoon van Jezus van Nazaret bevat.

Maar is dan deze leer der menschwording van den goddelijken Logos, het scheppende woord, dat van den beginne bij God en zelf God geweest is, dat gedurende zijne voorbijgaande omwandeling in het vleesch de herinnering aan zijn voorwereldlijk, heerlijk zijn bij God, waartoe het binnen kort hoopt terug te keeren, niet verloren heeft, is dit dan niet het grofste supranaturalisme, tegenover hetwelk alle afzonderlijke, hoe sterk ook gekleurde wonderverhalen slechts als de noodzakelijk daaruit afgeleide gevolgtrekkingen moeten beschouwd worden?

Neen, antwoordt Weisse, want naar de leer van den apostel Johannes is deze menschwording niet de wonderbare beligchaming van eene reeds te voren als eindige persoon naast de persoon des Vaders bestaande goddelijke persoon, maar niet meer noch minder, dan de voltooide inwoning van het levende, persoonlijke beeld der goddelijke volkomenheid, dat ook het Oude Testament reeds van de persoon Gods onderscheiden leerde, zonder het evenwel daarom als tweede persoon daarvan af te scheiden, in ziel en geest eens menschen, wiens persoonlijke verschijning dientengevolge de heerlijkheid van dit beeld Gods openbaart. In werkelijkheid kan dus ook de in het johanneïesche Evangelie verkondigde leer, zooals die daar objectief gevonden wordt, onzen dillettant niet behagen, maar dan eerst als hij haar zelf vervormd en tot een ding gemaakt heeft, waarvan hij waarschijnlijk even weinig als zijne lezers begrijpt wat het beteekenen moet. Ware Weisse dus slechts een beter exegeet, dan werkelijk het geval is, dat wil zeggen, viel het hem minder gemakkelijk het objectief gegevene door eene willekeurige verklaring naar zijn eigen smaak te verwringen, en ware hij een beter filosoof, dan werkelijk het geval is, dat wil zeggen stond zijne filosofie op eigen beenen en moest zij niet in godsdienstige krukken, zooals hier in het vertrouwen op een gewaand apostoliesch geschrift, haar steun zoeken, dan zou hij zich gedwongen zien aan de leer niet minder dan aan de geschiedverhalen van het johanneïesche Evangelie aanstoot te nemen en zou hij het geheel, zooals het daar ligt, aan zijn kritiesch noodlot overlaten. Dat hij dit thans slechts ten deele doet, heeft enkel eene subjectieve reden.

Letten wij nu op de nadere ontwikkeling van Weisse's meening omtrent het Evangelie van Johannes, dan vernemen wij, dat de apostel Johannes op zijnen ouden dag, om het vervliegend beeld des meesters te bewaren, deels zijne eigene voorstellingen omtrent hem, deels de reden van Jezus zal opgeteekend hebben, trouwens ook de laatste alleen in dien vorm, dien zij na zoo lang een tijdsverloop onder den invloed van eigene denkbeelden en taal hadden aangenomen. Daarop heeft toen na des apostels dood een zijner jongeren zijne nagelatene aanteekeningen onderhanden genomen en die deels met behulp van hetgeen hij zich van Johannes mondelinge voordragten herinneren kon, deels door van elders komende evangeliesche overlevering (want onze synoptiesche Evangeliën zou hij, als in een op zichzelf staanden kring van Johannesjongeren levend,

niet gekend hebben) met weinig behendigheid tot een evangeliesch verhaal zoeken om te werken. Deze voorstelling was zelfs niet nieuw; reeds vroeger hadden, Ammon, Rettig en anderen eene onderscheiding gemaakt tusschen den apostel Johannes als opsteller der aanteekeningen, die aan het Evangelie ten grondslag verstrekten, en den omwerker en uitgever van deze. Nu had Weisse reeds in zijne in 1838 uitgegevene Evangelische Geschichte voorloopig aangewezen, welke gedeelten van ons tegenwoordig Evangelie aan den eersten of den laatsten van beide vervaardigers moeten toegeschreven worden, doch later zelf zijne meening als overeild en zonder wetenschappelijke waarde herroepen. Hij had toenmaals een meer naauwkeurige opgaaf toegezegd; maar „het aperçu" was achtergebleven, dat hem moest in staat stellen, het echte geschrift van Johannes uit de omwerking van den evangelieschen verhaler geheel en woordelijk in zijnen ouden vorm hersteld terug te geven. De reden van dit mislukken schreef Weisse nu echter niet toe aan het verkeerde van zijn denkbeeld, maar aan de willekeurige handelwijze van den ondersteldden omwerker, die zich niet vergenoegd had zijne eigene toevoegsels tusschen de woorden van den apostolieschen grondtekst in te schuiven, maar ook dezen zelf deels anders gerangschikt, deels veranderd had, terwijl hij daarentegen in de door hem tusschen den tekst ingeschoven verhalen, herinneringen uit de voordragten des apostels, ja hier en daar ook brokstukken van diens eigenhandige aanteekeningen had verwerkt. Men moet nu den beoordeelaar natuurlijk vragen, waaraan hij dan den oorspronkelijken tekst nog onderscheiden wil van de toevoegsels, als de grondtekst aan den eenen kant door den omwerker veelvuldig veranderd is en aan den anderen kant ook in het tusschengevoegde apostoliesche bestanddeelen vervat zijn? Doch wel verre van dit in te zien, zoekt Weisse nu zijne scheiding, zoo goed als 't gaan wil, te bewerkstelligen.

De aanteekeningen van den apostel Johannes zouden deels in reden van Jezus, deels in eigene beschouwingen bestaan hebben; en zoo vindt Weisse dan in de eerste hoofdstukken des Evangelies bestanddeelen van een stuk, dat tot de laatste soort behoort, in de volgende hoofdstukken de sporen eener opteekening van de eerste soort. Aan het beschouwende gedeelte des apostels zal vooral de proloog ontleend zijn. En terwijl anderen nu reeds aanstonds dit op den proloog hebben aan te merken, dat zij zich niet kunnen voorstellen, hoe de

galileesche visscher, de steunpilaar der joodschgezinde rigting, aan het alexandrijnsche logosbegrip en het geheele vrije standpunt gekomen zij, dat de proloog doet onderstellen, erkent Weisse juist deze speculatieve beschouwing, in de vijf eerste verzen vervat, gaarne als apostoliesch, daar hij die in schijnbare overeenstemming met zijne wijsgeerige rigting weet te brengen. Nu wordt echter van vers 6 tot 8 over den Dooper gehandeld op eene wijze, die duidelijk met de voorstelling, welke verder aangaande hem in het Evangelie gegeven wordt, in verband staat, en daar deze voorstelling, gelijk Weisse meent te bemerken, zoodanig eene is, als een apostel en voormalig volgeling des Doopers niet kan gegeven hebben, zoo kunnen volgens hem ook deze verzen van den proloog niet apostoliesch, maar moeten door den omwerker er in gevoegd zijn. In vers 9—14, waar de speculatieve beschouwing hervat wordt, laat Weisse weder den apostel, in vers 15, waar de Dooper weder optreedt, den lateren bewerker spreken; vers 16, waar een ooggetuige schijnt te spreken, wordt den apostel toegekend, maar de vermelding van Mozes met zijne wet in het dadelijk daarop volgende vers, strookt niet met den proloog, die als de Dooper er uitgeligt wordt, een geheel speculatief karakter draagt, en wordt daarom weder op rekening van den omwerker gesteld, terwijl het laatste vers, 18, op nieuw apostoliesch moet heeten. Op die wijze wordt dus de proloog van het johanneïesch Evangelie, een stuk, dat onbevoordeeld beschouwd, in de beste orde en den naauwsten zamenhang voortgaat en onmiskenbaar den stempel draagt van door ééne hoofdgedachte bezield en hoeveel meer nog van door éénen schrijver opgesteld te zijn, in niet minder dan zeven stukken gesplitst, die beurtelings van twee opstellers zouden wezen, een resultaat, dat alleen reeds voldoende is om de stelling, waarvan Weisse uitgaat en deze kunstbewerking de vrucht is, te doen veroordeelen.

In het vervolg van het Evangelie worden daarop deels de verhalen, deels de zamenspraken als toevoegsels van den lateren bewerker uit den zamenhang der beschouwingen en langere reden verwijderd. Wat de eerste aangaat neemt Weisse aan, dat de lezer zelf bemerken moet, dat de reden en beschouwingen daarmede oorspronkelijk niet zijn verbonden geweest, terwijl toch juist de belangrijkste reden, b. v. die in Hfdst. 5, 6, 9, bloot ontwikkelingen zijn van de daaraan als het ware als thema vooraf gaande verhalen; betrekkelijk de zamenspraken

verzekert hij, dat zij gemakkelijk uit den zamenhang kunnen losgemaakt worden, zonder dat er een schijn van bewijs kan aangetoond worden, waaruit blijkt dat zoodanig eene verbreking van den zamenhang noodzakelijk en geregtvaardigd is. En terwijl ondertusschen steeds herhaald wordt, dat men op verre na niet wil beweren, dat door verwijdering van het tusschengevoegde het oorspronkelijke geschrift van den apostel kan hersteld worden, daar de omwerker, die zich zooveel veroorloofd heeft, zich ook nog meer kan veroorloofd hebben, namelijk de aanteekeningen van den apostel niet bloot door toevoegsels, maar ook door die zelve te wijzigen kan veranderd hebben, maar dat dit de waarheid van het feit, dat er zoodanig stuk van des apostels hand heeft bestaan, niet verzwakken kan, keert men met tegenzin eenen schrijver den rug toe, die hardnekkig eene stelling blijft volhouden, wier houdbaarheid en gegrondheid door hem zelven betwijfeld wordt.

Scheen het, dat na zulk eene ongelukkig uitgevallene poging tot scheiding niet anders overbleef, als dat men het johanneïesche Evangelie òf in zijn geheel als apostoliesch aannam, òf geheel den apostolieschen oorsprong ontzeide, de drijfveren, die tot eene splitsing in verschillende bestanddeelen aanspoorden, hingen zoo naauw met den geest des tijds tezamen, dat wij ons er niet over verwonderen kunnen, als anderen meenden dit denkbeeld te kunnen doorvoeren, als zij de zaak slechts beter aangrepen. Schweizer [1]) was wel van oordeel, dat dit niet gaan kon langs den door Weisse gevolgden weg, om de reden als apostoliesch aan de verhalen en gesprekken als door eene latere hand aan het Evangelie toegevoegd over te stellen, wijl de reden meestal met de daaraan voorafgaande gesprekken, en deze met de verhalen onafscheidelijk verbonden waren, maar toch meende hij ook tweërlei bewerkers, tweërlei geestesrigtingen daarin te onderscheiden, die zich tot elkander verhielden als een hooger en een lager standpunt. Ook hij gevoelde zich teruggestooten door het overdrevene wonderbegrip, de meer uiterlijke wijze van opvatting, die met den ideëelen geest, die het Evangelie overigens bezielde, in strijd scheen. De door hem getrokkene grenslijn tusschen apostoliesch en niet-apostoliesch sluit dus ook de grootere reden van Jezus, als dragers van dien ideëelen geest, met uitzondering van enkele interpolaties, in, maar zij houdt niet, als de door Weisse

[1]) Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht (1841.)

getrokkene lijn, al de verhalen en zamenspraken buitengesloten. Met de laatste weet Schweizer zich te vinden, daar hij oordeelt dat zij geen aanstoot geven; de verhalen, als dat van de voetwassching, de zalving, de lijdensgeschiedenis, dragen volgens hem juist het kenmerk van door een ooggetuige te zijn medegedeeld, maar ook van de wonderverhalen zijn er slechts eenige, die hij als niet van den apostel afkomstig beschouwen kan.

Schweizer meent namelijk ontdekt te hebben, dat de wonderverhalen in het vierde Evangelie in twee zeer onderscheidene soorten kunnen verdeeld worden. Zonder nog te letten op die, welke in het geheel niet als werkelijke wonderen kunnen beschouwd worden, behooren tot de eerste soort de zoodanige, die wel geheimzinnig, ten deele moeijelijk verklaarbaar, maar toch altijd van dien aard zijn, dat zij nu eens eene physieke, dan weder eene psychiesche bemiddeling doen onderstellen. Zoo kan het zeer natuurlijk toegegaan zijn met het zien van Nathanaël onder den vijgeboom; de ontsluijering van het verledene der Samaritaansche was voor een menschenkenner mogelijk door enkel op hare tegenwoordige handelwijze te letten; de kranke aan den vijver Bethesda kan een door demonieschen invloed verlamde geweest zijn, wiens ziekte Johannes, alleen om zijnen griekschen lezers geen aanstoot te geven, niet bij den regten naam noemt, terwijl toch ook de kritiek toegeeft dat bezetenen door geestelijken invloed genezen konden worden; en zelfs bij den blindgeborene zien wij ons niet gedwongen omstandigheden aan te nemen, die eene genezing langs natuurlijken weg bepaald onmogelijk maken. Maar als wij daarentegen lezen, dat Jezus water in wijn, eene kleine hoeveelheid spijs in een grooten voorraad veranderd, dat hij iemand, die te Kapernaüm ziek lag, door een te Kana gesproken woord genezen en op het galileesche meer gewandeld heeft, dan kan daarbij aan geen natuurlijke middelen gedacht worden en moet men dit als tooverkunsten, als onnatuurlijke wonderen beschouwen, die — nu had Schweizer slechts behoeven te zeggen: hij zelf niet gelooven — maar hij zegt ook: de opsteller der reden van Jezus in het vierde Evangelie niet verhaald hebben kan.

En als hij nu naauwkeuriger op de zaak toeziet, dan komt het merkwaardig genoeg uit, dat de wonderen, die den kritikus geloofwaardig toeschijnen alle in Jeruzalem en Judea, de ongeloofelijke alle in Galilea zijn voorgevallen; in welke omstandigheid zijne tot hiertoe geheel subjectieve kritiek een steun-

punt voor zijne objectieve beschouwing schijnt te vinden. Want nu wordt het hem eensklaps duidelijk, dat aan het oorspronkelijke, apostoliesche geschrift het plan ten grondslag was gelegd, om alleen de werkzaamheid van Christus buiten Galilea te beschrijven en wel zoodanig, dat Jezus terugkeer naar Galilea, die naar de berekening der groote feesten driemaal heeft plaats gehad, wel vermeld wordt, maar de schrijver over 'tgeen daar voorgevallen is geheel zwijgt, om zijn verhaal eerst dan te hervatten, als Jezus op nieuws door een of ander feest genoopt was Galilea te verlaten. Of men zich een schrijver, wien zooveel aan de werkzaamheid van Jezus in Judea gelegen was, niet zelf als een inwoner van dat land voorstellen moet, en of men bij zoodanig iemand niet ligter de beschaving, waarvan het Evangelie de blijken draagt, kan onderstellen, dan bij een galileesch visscher, die vraag rijst ook bij den kritikus van zelf op en wordt niet eenvoudig ontkennend door hem beantwoord; 't is evenwel niet ondenkbaar dat de zoon van Zebedeüs de schrijver is geweest, en al bleek het ook dat een inwoner van Judea, die tot Jezus volgelingen behoorde, de schrijver ware, dan moest toch ook deze in elk geval een ooggetuige van het door hem beschrevene geweest zijn. Dit grondevangelie zou nu de opsteller ongetwijfeld uit het Oosten overgebragt en na zijnen dood zou een slechts weinig in zijn geest doorgedrongen jonger het noodig geacht hebben, het in overeenstemming te brengen met de in meer westelijke streken heerschende galileesche overlevering door tusschen de verhalen uit Judea en Samarië galileesche verhalen in te lasschen.

Maar tot die galileesche stukken, die Schweizer den op lager standpunt staanden omwerker toeschrijft, behoort ook de rede in de synagoge te Kapernaüm, 6, 27 vlg., die zich met hare uitwijdingen over het brood des levens en het eten en drinken van het vleesch en bloed van den zoon des menschen ongetwijfeld in de hoogste sferen der johanneïesche mystiek beweegt; terwijl daarentegen tot de judeïesche en dus door Schweizer als geloofwaardig en apostoliesch erkende de geschiedenis der wonderbare opwekking van Lazarus behoort, die toch zeker even moeijelijk en evenmin door physieken als door psychieschen invloed te verklaren is, als een der door hem als tooverij verworpene en den omwerker toegeschrevene wonderverhalen. Daarom wordt nu uiterst willekeurig van de rede beweerd, dat zij eigenlijk in den tempel te Jeruzalem ten ver-

volge op het in hoofdstuk 5 medegedeelde is gehouden; terwijl van de opwekking van Lazarus een natuurlijk ontwaken uit den schijndood wordt gemaakt, dat juist zamenging met Jezus stoutmoedig vertrouwen op de verhooring zijns gebeds. Als men bij zoodanig eene wonderverklaring niet begrijpen kan, wat zwarigheid ook de meest naar tooverij zwemende galileesche wonderverhalen nog opleveren kunnen, gelijk Schweizer dan ook zelfs voor het wandelen op het meer eene natuurlijke oplossing weet te vinden, dan is de vraag, waarom dan aan den anderen kant de niet in Galilea handelende wonderverhalen in het Evangelie van Johannes boven de galileesche zoo zeer de voorkeur verdienen, dat zij in tegenstelling met deze geloofwaardig en apostoliesch worden geacht? Die voorkeur blijkt hierop te berusten, dat zij, gelijk reeds gezegd is, rationalistiesch verdraaid, bij de wonderen van bovennatuurlijke wijsheid een natuurlijk zien binnengesmokkeld, bij den kranke aan het water Bethesda de acht en dertig jaren zijner ziekte als eene ongegronde onderstelling van den Evangelist aan den kant geschoven, bij Lazarus een eenvoudige schijndood, bij den blindgeborene omstandigheden verondersteld worden, die bloot de hulp van een ervaren geneesheer ter genezing noodzakelijk maakten. Bij zoodanig eene wijze van handelen is dan het beroep op geheime geneeskrachten, gelijk van aard met de verderfelijke ziektekrachten, die na honderden jaren gesluimerd te hebben, plotseling onder onbekende invloeden te voorschijn treden — is deze vergelijking van Jezus wonderkracht met pest en syphilis even overbodig, als Schweizers bewering, dat geene wondervrees hem tot het maken eener onderscheiding tusschen de verschillende bestanddeelen van het Evangelie bewoog, slechts voor de leus is. Hij en zijnsgelijken heet het, zijn alleen afkeerig van tooverij of absolute wonderen, dat wil echter zeggen juist die, welke werkelijke wonderen zijn en niet door een of andere psychologiesche of andere natuurlijke verklaring (natuurlijk, in den zin van 'tgeen zulk een theoloog zich nog wijsmaakt dat natuurlijk is) kunnen opgelost worden. Op de wijze van Schweizer kunnen echter alle wonderen verklaard worden, en 't is van zijn zuiver subjectief standpunt dan ook onnoodig, om zulk eene onderscheiding te maken ter wille van een deel der johanneïesche wonderverhalen (want met zijne overige bezwaren tegen enkele deelen van het Evangelie ware hij zonder dit hoofdbezwaar zeker spoedig klaar geworden).

En waartoe die geheele kunstbewerking, als den kritikus ten slotte in het te Jeruzalem handelende en dus volgens zijne stelling apostoliesche gedeelte des Evangelies eene geschiedenis voorkomt, die juist het tegendeel doet aanschouwen van de geheele ideëele en geestelijke rigting, die hij overigens dit apostoliesch geschrift, bijzonder wat betreft Jezus opstanding, toedicht, het verhaal namelijk, 20, 19—29, waar de verrezene Jezus eerst den jongeren zijne handen en zijde toont en dan den twijfelenden Thomas uitnoodigt zijne vingeren in de teekenen der wonden te leggen, derhalve zijne ligchamelijke opstanding bewijst, iets wat Schweizer juist niet aannemen wil? „Ware dit stuk niet johanneïesch", spreekt hij hier met onovertreffelijke naïveteit, „dan zou aanstonds veel moeijelijks opgelost zijn." Hij zoekt daarom wel den zamenhang van dit stuk met het daaraan voorafgaande te verzwakken, maar waagt het toch niet, het voor ingeschoven te verklaren. Doch hiermede heeft tevens, daar het zijne onderstelling aangaande het zuiver geestelijke en ideëele karakter van het apostoliesch geschrift, en dus de aanleiding tot de gemaakte scheiding omverwerpt, deze geheele poging om het raadsel op te lossen, zichzelve krachteloos gemaakt.

Dat in den laatsten tijd een zoo klare geest als Renan er toe komen kon om het aantal dezer ongelukkige splitsingsproeven met eene nieuwe te vermeerderen, kan alleen daardoor verklaard worden, dat hij niet onmiddellijk bekend was met hetgeen in Duitschland in dit opzigt geschied was en met den treurigen afloop dier pogingen. Heeft hij ze echter gekend, dan zal hij misschien aldus geredeneerd hebben: wie het tegendeel van Weisse's hypothese aanneemt, kan zich moeijelijk vergissen. Want terwijl Weisse de beschouwingen en grootere reden van Christus als de apostoliesche bestanddeelen van het vierde Evangelie erkent, de verhalen daarentegen als een later toevoegsel verwerpt, hinderen Renan daarentegen de afgetrokkene, metaphysiesche voorlezingen, gelijk hij Jezus reden bij Johannes noemt, terwijl hij het verhalende gedeelte van het Evangelie hoogst opmerkelijk vindt en daarom, zij het dan ook wijfelend, de meening uitspreekt, dat die reden wel is waar niet door den zoon van Zebedeüs geschreven zijn, doch zoowel het algemeene, historiesche ontwerp, als eene reeks bijzondere stukken in het Evangelie voorkomende, onmiddellijk of middellijk aan den apostel hun ontstaan dan-

ken [1]). Nu is ongetwijfeld, als men van meerdere of mindere onmogelijkheden spreken kan, wel de echtheid der johanneïesche reden van Christus in zekeren zin nog ondenkbaarder dan die van het johanneïesche geschiedverhaal, dat wil zeggen elk gezond georganiseerd en voor eene geschiedkundige aanschouwing vatbaar hoofd zal zich vooral door de reden een licht zien opgaan over den lateren oorsprong van het vierde Evangelie; doch dat Renan zich, door eene splitsing te maken, met zijnen duitschen voorganger op een gelijk terrein plaatst, maakt ook zijne hypothese reeds uit zichzelf onhoudbaar. Hij kan zich met het verhalende gedeelte des Evangelies slechts daardoor verdragen, dat hij van den beginne weinig acht geeft op de wonderverhalen. De opwekking van Lazarus kan hij echter niet goed onopgemerkt voorbijgaan; en daar hij van een wonder niets weten wil, stelt hij haar voor onder het karakter van een bedriegerij, zóó grof, dat hij zich daardoor van de zijde der duitsche kritiek den naam van een tweeden Venturini heeft op den hals gehaald, en men zich inderdaad verwonderen moet, hoe hem daardoor niet de oogen geopend zijn voor de valschheid eener onderstelling, die tot zulk eene voorstelling aanleiding gaf.

18. BAURS ONDERZOEKINGEN AANGAANDE HET EVANGELIE VAN JOHANNES, HARE VOORTZETTING EN BESTRIJDING.

Door splitsing noch concessies kwam men verder; het baatte niet of de kritiek van hare eischen ten deele afzag, noch of het Evangelie voor een deel van zijn inhoud de aanspraak op apostolieschen oorsprong liet varen. Het geheele, ondeelbare en in zijne eigendommelijkheid zoo krachtig optredende Evangelie daagde de kritiek tot een even beslissend optreden, tot eenen strijd op leven of dood uit. Tegenover dit Evangelie moest òf de kritiek al hare wapenen verbreken en die aan des overwinnaars voeten nederleggen, òf zij moest er in slagen, het elke aanspraak op geschiedkundige waarde te ontnemen en zijne afkomst uit naäpostolieschen tijd even begrijpelijk weten te maken, als het tot dusver als apostoliesch geschrift onverklaarbaar was geweest. Het is de onvergankelijke

[1]) Vie de Jésus, blz. XXIV. vlg., 156 vlg. Veel juister voorstellingen omtrent den oorsprong en het karakter van het vierde Evangelie vindt men in het werk: Les Evangiles, par Gustave d' Eichthal (1863), blz. XXV. vlg., 9 vlg., 19 vlg.

roem van den vereeuwigden Dr. Baur [1]) dat hij dezen strijd gewaagd en op eene wijze volstreden heeft als nog zelden een kritiesche strijd is gevoerd geworden. Vele wapenen had hij aan zijne voorgangers ontleend, maar ook menig zelf nieuw gesmeed, en hij heeft ze alle zoolang met behendigheid, nadruk en volharding gevoerd, totdat de strijd, wel is waar niet voor de regtbank der theologie, maar voor die der wetenschap, ten gunste der kritiek beslist was.

Baur had dit hierbij vooral op Bretschneider voor, dat zijne verhouding tegenover het onderwerp, waarmede hij zich bezig hield, niet louter eene negatieve was. Deze gevoelde zich, gelijk wij zagen, niet slechts historiesch, maar ook dogmatiesch door het Evangelie van Johannes teruggestooten; de geheele speculatieve rigting en het mystiesch karakter van dit Evangelie waren voor zijnen nuchteren geest vreemd en onverstaanbaar. Daarentegen bestond er tusschen Baurs aanleg en de wijsgeerige diepte en gnostiesche kleur des Evangelies eene natuurlijke verwantschap. Scherp als hij trachtte aan te toonen, dat het niet als geschiedkundige bron kon beschouwd worden, even ijverig was hij er ook op uit, zijne ideëele gehalte, zijne volmaaktheid als litterariesch kunstwerk in 't licht te plaatsen; de negatieve kritikus behandelde het vierde Evangelie met niet minder voorliefde, dan de geloovigste apologeet dit had kunnen doen, als zijn lievelingsevangelie. Is hij hierin somtijds te ver gegaan, doordat hij (iets, waartoe hij niet slechts bij de verklaring van den dogmatieschen inhoud van nieuwtestamentiesche, maar ook van patristiesche en reformatoriesche geschriften ligt verviel) de gedachten des Evangelisten opvatte, als waren zij in de vormen der moderne bespiegeling ingehuld, en ze daardoor idealiseerde, dan gaf dit wel der tegenpartij een wapen in de hand, dat gretig werd aangegrepen, maar deed overigens der juistheid zijner bewijsvoering aangaande het ongeschiedkundig karakter van dit geschrift niet het minste nadeel.

Was ik bij mijne kritiesche bewerking van het Leven van Jezus tot het vierde Evangelie gekomen na de drie eerste te hebben beschouwd en had ik het, door het met deze te ver-

[1]) Ueber die Composition und den Charakter des joh. Evangeliums. In Zellers Theol. Jahrb. 1844, daarna in verbeterden vorm uitgegeven in de Kritisch. Untersuch. über die kanonisch. Evangel. 1847. Men vergelijke hiermede verschillende stukken over het joh. Evangelie in de Theol. Jahrb., alsook Das Christenthum und die christliche kirche der drei ersten Jahrhunderte, 2de uitgaaf, 1860, blz. 146, vlg.

gelijken, zoeken te verklaren, Baur hield zich onmiddellijk met het vierde Evangelie bezig en zocht het te doorgronden door het in zijne eigenaardigheid, in zijn verschil van de drie andere gade te slaan. De voorstelling, die ik mij van het ongeschiedkundige in de Evangeliën had gevormd, was in den grond die der mythe, waardoor ik eene geschiedkundige inkleeding van oorspronkelijke christelijke denkbeelden verstond, door de onbewust verdichtende sage gevormd; doch deze voorstelling, die ik op de ongeschiedkundige bestanddeelen der drie eerste Evangeliën ten volle van toepassing achtte, had ik voor menig verhaal in het vierde in zoover moeten wijzigen, dat ik daaronder ook vrije en bewuste verdichting begreep. Van deze voorstelling, waartoe mijn kritiesch onderzoek mij geleid had, ging thans ook Baur bij de beschouwing van het vierde Evangelie uit. Hij beschouwde dit van den aanvang als eene vrij ontworpene, godsdienstige verdichting, wier gronddenkbeeld volgens zijne overtuiging was, aan het in Jezus verschenen goddelijk beginsel des lichts en des levens het joodsche ongeloof als het beginsel der duisternis over te stellen en den strijd dier beide beginsels als een zich geleidelijk ontwikkelend geschiedkundig feit te doen aanschouwen; een gronddenkbeeld, waaruit hij vervolgens ook de afwijkingen des vierden Evangelies van de overige, wat zamenstelling, keuze en omwerking der Evangeliestof betreft, zocht af te leiden. Was dit standpunt ongetwijfeld hoogst gelukkig gekozen om den kritikus een dieper inzigt in het vierde Evangelie te schenken, bij de beschouwing der drie eerste Evangeliën was het hem in zoover somtijds nadeelig, wijl het hem er toe bragt, ook in deze meestal naieve en ongeordend tezamengekoppelde geschriften meer eenheid van ontwerp en eene meer doorgaande bedoeling te onderstellen, dan men daarin zonder hun geweld aan te doen vinden kan.

Een derde punt, waarin Baur zijne voorgangers tot beter verstand van het Evangelie voorbijstreefde, was eene meer bepaalde aanwijzing der gesteldheid des tijds en der beschaving, als wier product wij het ons denken moeten. Het is de tijd, die door de ontwikkeling der gnostiesche rigting aan den eenen, der montanistiesche aan den anderen kant, en de pogingen der kerk, om zich aan den invloed dier beide uitersten te onttrekken, buitendien door de toepassing van het Logosbegrip op de persoon van Jezus dogmatiesch, gelijk door den twist over de viering van het Pascha op kerkelijk gebied ten felste beroerd

werd. Met al deze rigtingen en vragen des tijds staat het vierde Evangelie, gelijk Baur zoekt aan te toonen, in betrekking, het heeft deel aan alle tegenstellingen van den tijd, waarin het ontstaat, zonder toch ergens de bepaalde kleur van eene of andere tijdelijke of plaatselijke tegenstelling aan te nemen, en juist aan die zich in het midden plaatsende, nergens scherp te voorschijn tredende, maar evenmin karakterloos bemiddelende, doch de tegenstellingen tot eene hoogere eenheid vereenigende houding moet ook de bijval worden toegeschreven, die het Evangelie zoo snel en zoo algemeen, reeds dadelijk nadat het bekend werd, ook bij de meest uiteenloopende partijen ten deel viel.

Hij heeft het eindelijk aangetoond, hoe de opsteller van dit Evangelie, gerust in de overtuiging, dat hij den waren geest van het Christendom en van Christus zelf beter dan de vroegere door joodsche vooroordeelen bevangene Evangelisten begreep, overeenkomstig den geest van zijn tijd met het beste geweten eene andere voorstelling van de evangeliesche geschiedenis kon geven en Jezus woorden in den mond leggen, die met zijn ontwikkeld, christelijk standpunt strookten; ja hoe hij in het bewustzijn, dat hij de meest verhevene heerlijkheid van Christus had erkend en die der wereld openbaarde, zich zelfs geregtvaardigd kon wanen, zoo al niet om zich uitdrukkelijk voor den jonger, die in den schoot van Jezus rustte, uit te geven, toch duidelijk genoeg te doen doorschemeren, dat hij deze was. Deze voorstelling, waardoor aan het werk van Baur de kroon werd opgezet, is eene bewonderenswaardige proeve van diep doordringende en wederopbouwende kritiek en moet op ieder, die in staat is haar te begrijpen, een diepen, waarlijk poëtieschen indruk maken.

De leemte in Baurs onderzoekingen betreffende het vierde Evangelie zijn op verdienstelijke wijze door Köstlin, die hem in zijn geschrift over het johanneïesche leerbegrip reeds in veel opzigten was voor geweest, aangevuld in zijne verhandeling over de pseudonyme letterkunde der oudste, christelijke kerk [1]). Als de taak, die de Evangelist zich stelde, beschouwt Köstlin het scheppen eener geheel nieuwe evangeliesche geschiedenis, doordrongen van den geest eens meer ontwikkelden tijdperks, tot stand gebragt in de overtuiging, dat daardoor niet anders als de oorspronkelijke waarheid werd aan het licht gebragt. De schrijver kon zijne bouwstoffen kiezen uit den rijken voor-

[1]) Theol. Jahrb. 1851, blz. 149 vlg.

raad van deels mondelinge overleveringen omtrent Jezus, deels geschrevene Evangeliën van joodsche zoowel als van paulinische rigting, alle veelvuldig van elkander afwijkend en wier onderscheidene geloofwaardigheid nog niet door den regel des kanons was vastgesteld. Zijne eigene persoonlijkheid oefende aan den anderen kant een grooten invloed op zijn werk uit, levendig doordrongen als hij was van de geheel eenige waarheid en goddelijkheid des Christendoms, doch daarbij opgevoed in voorstellingen, uit alexandrijnsche en gnostiesche kringen afkomstig, en inzonderheid overtuigd dat in het Logosidee de geheele, hoogere opvatting van het Christendom hare noodzakelijke voltooijing vond. Om zich heen zag hij overal het oude en het nieuwe, het joden- en het heidenchristendom, letter en geest met elkander in strijd, en daar hij bemerkte dat de eerste hunne voornaamste kracht aan de oude Evangeliën ontleenden, wilde hij deze op hun eigen grondgebied te keer gaan en in een nieuw Evangelie het verledene voor den geest der ontwikkeling laten getuigen. Daarbij kwam het er op aan, uit de bonte verscheidenheid van stof in de oudere Evangeliën het wezenlijk gewigtige, uit het ligchaam van hun geschiedverhaal den geest te voorschijn te doen treden, alles wat bloot eene zedelijke strekking had als het exoteriesche ter zijde te schuiven en het mystiesche als het esoteriesche te doen uitkomen, aan de persoon van Jezus niet slechts al het joodsche, maar in 't algemeen al het menschelijk onvolkomene en beperkte zooveel mogelijk te ontnemen en het oneindige, goddelijke in hem overal te doen doorstralen, zijn lijden en dood zelfs als vrijwillig ondergaan voor te stellen. Dat, waardoor de Evangelist zich tot zulk eene nieuwe voorstelling geregtigd gevoelde, was de geest, wiens bijstand Jezus den zijnen reeds volgens de getuigenis der vroegere Evangeliën had toegezegd. Deze geest kon, naar zijne opvatting, niemand ontbreken, die Jezus liefhad en zijne geboden onderhield (14, 22 vlg.) en hij zou de geloovigen niet slechts alles indachtig maken, wat Jezus gezegd had (14, 26), maar hem ook in hen verheerlijken en hen tot de volkomene en gansche waarheid en tot het regte verstand leiden van 'tgeen zij tijdens Jezus leven slechts onvolkomen hadden begrepen (16, 13. 14. 25). In het bezit van dien geest wist de Evangelist zich evenzeer bevoegd als geregtigd om eene, trots al hare afwijking van de overlevering, toch waarachtige voorstelling van Jezus, zijne leer en werkzaamheid te geven. Was in Jezus, gelijk de geest hem leerde,

het goddelijke woord vleesch geworden, dan kon de geschiedkundige voorstelling der tot nu toe bestaande Evangeliën onmogelijk de ware zijn, Jezus moest zich anders hebben voorgedaan en wel zoo, als het Logosbegrip ons hem deed aanschouwen, wanneer men daarnaar den toen aanwezigen, evangelieschen voorraad beoordeelde, schiftte, omwerkte en vruchtbaar maakte. Eene tegenstrijdigheid kan men hierbij trouwens niet vermijden. De geest zou den jongeren, dat is den toekomstigen geloovigen, eerst in de toekomst een dieper inzigt schenken. Doch onder den invloed dier verhoogde kennis schreef niet alleen de schrijver zijn Evangelie, maar liet hij ook zijnen Christus spreken. Wat dus eerst de geest den geloovigen verschaffen zou, is toch reeds in Christus, vóórdat die tijd gekomen is, aanwezig, waardoor er eigenlijk geen verschil bestaat tusschen zijne reden en de beschouwingen van den Evangelist, en de grenslijn tusschen beide dikwijls ook zoo moeijelijk of in 't geheel niet kan getrokken worden.

Dat zelfs eene zoo overtuigende bewijsvoering, als die van Baur en zijne volgelingen [1]), hen, die uit innerlijke of uitwendige beweegredenen behoefte gevoelden om de echtheid en geloofwaardigheid van het johanneïesch Evangelie aan te nemen, niet overtuigde, spreekt evenzeer vanzelf, als dat de wijze, waarop zij die trachten te bestrijden, wetenschappelijk weinig beteekenen kon. Men zocht alle bewijzen, waarop Baurs meening berustte, te ondermijnen, door alle openingen en spleten, die zijne sluitredenen nog vrijgelaten hadden, aan het dreigend noodlot te ontvlugten. Het enkele bewijs, dat Baur aan de houding des apostels Johannes bij het vraagstuk der viering van het Paaschavondmaal, tegenover den johanneïeschen oorsprong van het vierde Evangelie had ontleend, riep eene geheele letterkunde in het leven. Daarbij gaf de buitengewoon grootsche manier, waarop Baur de zaak behandelde, hun, die naar uitvlugten zochten, gretig gebruikte voorwendsels aan de hand. Was hij door eene uitgestrekte, kritiesche combinatie tot eene bepaalde uitkomst geraakt, dan liet hij zich door eene enkele plaats of aanwijzing, die men in ieder geval daartegenover stellen kon, volstrekt niet van zijn gevoelen terugbrengen. Doch als hij nu in de vaste overtuiging, dat zulk een alleen staand argument onmogelijk veel kracht kon hebben, er zich

[1]) Vergelijk inzonderheid nog Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter (1846), 2 dl.; Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt (1849); Die Evangelien, blz. 229 vlg.

wat al te kort afmaakte en het wat al te gewelddadig aan een kant zette, dan riepen al de kritiesche kruimelaars wraak over zulk eene onjuistheid in de rekening des groothandelaars, die bij de geweldig groote cijfers, waarmede hij werkte, naauwelijks in aanmerking kon genomen worden.

De luidste alarmkreten werden natuurlijk aangeheven daarover, dat Baurs voorstelling den schrijver van het Evangelie tot een falsaris maakte, en een van de dierbaarste kleinooden der christelijke kerk uit de werkplaats van het letterkundig bedrog liet te voorschijn komen. „Is het Evangelie van Johannes onecht, ondergeschoven", zoo riep een hartstogtelijk ijveraar [1]), „dan wordt onze liefde in gloeijende haat verkeerd, dan is het voor ons niet meer het diepzinnige Evangelie, dat het voor Clemens van Alexandrië, niet het eenige, teedere, ware hoofdevangelie, dat het voor Luther was, maar het vervelendste en gevaarlijkste knoeiwerk van een warhoofd of bedrieger." Dat was nu echter zeer onbedacht gesproken; want vervelend-, verwardheid enz., zijn eigenschappen, die een geschrift, wie het dan ook moge geschreven hebben, op zichzelf aankleven. Wie daarmede dreigt, dat hij een geschrift vervelend zal vinden, als hij het niet meer als het werk van een bepaalden schrijver beschouwen kan, bekent, dat hij het tot nu toe op zichzelf beschouwd vervelend gevonden, maar uit eerbied voor den onderstelden schrijver, dat gevoel bij zich onderdrukt heeft. Voor zoodanige vereerders, die dit slechts zoolang blijven, als het een bepaalden naam draagt, en wier vereering niet slechts ophoudt, maar voor de gloeijendste haat plaats maakt, zoodra het dien naam verliest, zal het johanneïesche Evangelie bedanken, en aan de zoodanigen, die het om zichzelf waarderen, van wien het dan ook afkomstig zij, de voorkeur geven.

De gebruikelijke vraag: hoe men zich zou kunnen voorstellen, dat de schrijver van een zoo ernstig, zich tot de hoogste vlugt verheffend, door de diepste godsvrucht bezield geschrift een vervalscher en bedrieger en dus een slecht mensch is geweest? wordt reeds door de andere, met dezelfde bedoeling geopperde vraag beantwoord: hoe men zich voorstellen kan, dat de schrijver van het vierde Evangelie, die in staat ware geweest het grootste in zijnen tijd te volbrengen, als hij met open visier ware opgetreden, zich tot zulk eene kunstgreep zou verlaagd hebben, om zijne denkbeelden ingang te doen

[1]) Schneider, Ueber die Aechtheit des joh. Evangeliums. Erster Beitrag (1854.)

vinden? [1]) Wat in de eerste vraag als een bedrog, als een aan den apostel gepleegd onregt voorkomt, beschouwt de tweede veeleer als eene zelfverzaking, eene onthouding, die de schrijver zich zonder noodzakelijkheid heeft opgelegd. En in dien zin, als eene verzaking van eigen eer, niet echter als eene noodelooze, maar als eene lofwaardige, werd in dien tijd het uitgeven van een ondergeschoven geschrift beschouwd [2]). Aanhangers der nieuwere pythagoreïesche rigting hebben in de laatste eeuw voor Christus, gelijk men thans als uitgemaakt kan beschouwen, deels onder den naam des stichters, deels onder die van oudere hoofden dier school bij de zestig schriften uitgegeven, om onder deze firma nieuwere wijsgeerige denkbeelden aan den man te brengen, en de tot de nieuw-pythagoreïesche school behoorende levensbeschrijver van Pythagoras prijst de schrijvers daarom, wijl ze hun eigen roem opofferend, hunne werken aan het hoofd der school hebben toegeschreven. Een christen uit de tweede eeuw schreef eene legende omtrent Paulus en Thekla; men overtuigde hem van verdichting, maar hij verklaarde, dat hij aldus uit liefde tot Paulus gehandeld had, en de kerk hield zijn geschrift in gebruik en stelde naar aanleiding daarvan een feestdag ter eere der heilige Thekla in. Zoo oordeelde de toenmalige tijd en in meerdere of mindere mate de geheele, vooral de latere oudheid over zulk een handelwijze, en vandaar ook, dat wij zoovele en onder deze ten deele hoogst eerwaardige boeken bezitten, die door hunne ware opstellers aan beroemde mannen zijn toegeschreven. Het boek Daniël wordt tegenwoordig alleen nog meer door de meest overspannen orthodoxie, het boek der Wijsheid van Salomo door niemand meer als een werk beschouwd der mannen, die daar sprekend worden opgevoerd en toch vermindert dit de achting niet, welke wij voor de zich verschuilende schrijvers van zoo ernstige en degelijke geschriften koesteren. In dien tijd bovenal van het meest opgewekte leven der verbeeldingskracht, als hoedanig wij de eeuw van het wegkwijnende heidendom, het zich hervormende jodendom en het wordende Christendom kennen, was het historiesch bewustzijn in de door de godsdienstige beweging beroerde kringen volkomen verdwenen.

[1]) Neander, Leben Jesu Christi, blz. 11.

[2]) Zie hieromtrent Köstlin, Die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche, in Zellers Theol. Jahrb. 1851, bl. 149 vlg.; Die Tübinger histor. Schule, in von Sybels Hist. Zeits. IV, 121 vlg.; Hilgenfeld, Kanon und Kritik des Neuen Testaments, blz. 73 vlg.

Wat stichtelijk was gold toen voor waar, wat men overtuigend vond voor oud, wat een apostel waardig scheen voor apostoliesch, en men meende zich niet aan zoo iemand of aan Christus zelf te vergrijpen, integendeel hem een verschuldigde hulde toe te brengen, als men het beste wat men bedacht had, hem in den mond of in de pen gaf [1]. Als dus de opsteller van het vierde Evangelie den waren geest van Christus waande te bezitten, dan ontzag hij zich niet, Christus in dien geest te laten spreken, en scheen het hem dat de apostel, dien de Heer in de gezigten der Openbaring de geheimenissen der toekomst geopenbaard en daardoor tot zijn vertrouweling en lieveling had verklaard, het beste geschikt was om de tolk van dien geest te zijn, dan meende hij zich geregtigd, met dien apostel in den geest tot een persoon zamen te smelten en zijn Evangelie als diens werk te doen voorkomen.

19. TERUGBLIK OP DE DRIE EERSTE EVANGELIËN. MATTHEÜS.

Als wij van dit standpunt, waarop wij ons tot regt begrip van het vierde Evangelie plaatsten, nog eens terugzien op de drie eerste Evangeliën [2], dan is de hoofdvraag, die zich aan ons opdringt, deze, of wij geregtigd zijn hen naar gelijken maatstaf te beoordeelen. Gelijk bekend is oordeelde Baur, dat als slechts een enkel Evangelie ons het bewijs levert, dat een Evangelie niet bloot een eenvoudig, historiesch verhaal is, maar ook een geschrift met een bepaald doel opgesteld zijn kan, men daarnaar bij de beoordeeling der Evangeliën moet te werk gaan.

Dat nu de gezamenlijke Evangeliën niet enkel met de bedoeling geschreven zijn om eene geschiedenis te verhalen, maar ook om door hetgeen zij verhalen, iets te bewijzen, te leeren, de verbreiding van bepaalde denkbeelden te bevorderen, en dat deze bedoeling niet zonder invloed is gebleven op hunne voorstelling der geschiedenis, dat zij in zoover geschriften met eene bepaalde strekking zijn, is eene overtuiging, die reeds dagteekent van de eerste toepassing der hoogere

[1]) Gelijk het in het zoogenoemde Muratoriesche Fragment van de Wijsheid Salomo's heet, dat zij is „ab amicis Salomonis in honorem ejus scripta".

[2]) Men vergel. bij het volgende: Baur, Krit. Untersuch. über die kanon. Evangelien; Schwegler, Das nachapost. Zeitalter, I; Köstlin, Der Ursprung und die Composit. der synopt. Evangelien; Hilgenfeld, Die Evangelien.

kritiek op deze geschriften. En dat deze bedoeling, schoon in 't algemeen dezelfde, namelijk te bewijzen dat Jezus de Messias is, toch in de verschillende Evangeliën inzóóver verschillend zijn en dus de geschiedenis in verschillende rigting gewijzigd hebben kan, als het Messiasbegrip verschillende opvattingen toeliet, bleek ook vanzelf. Als men echter hierin zoover is gegaan dat men beweerde, geen enkel woord in de schriften der Evangelisten, ook niet het geringste, zij zonder eene bepaalde bedoeling en een geheel bijzonderen zin door hen gekozen, dan moet deze bewering van den zoogenoemden saksieschen onbekende wel alleen als eene karikatuur van Baurs voorstelling beschouwd worden, maar komt men er toch toe te vragen, of ook Baur niet in de afwijkingen des eenen Evangelisten van den anderen somtijds eene bepaalde bedoeling heeft gezocht, waar slechts onnaauwkeurigheid, willekeur of toeval in het spel waren en of niet, terwijl zijn voorganger naar de drie eerste Evangeliën te rade gaande ook het vierde somtijds te veel als zonder strekking beschouwde, het omgekeerde met hem het geval is geweest, wijl hij zich naar het vierde Evangelie een voorstelling der Evangeliën had gevormd, en hij in de drie eerste niet meer bedoeling en strekking heeft gezien, dan daarin te vinden waren.

In de Handelingen wordt, gelijk men weet, het gebeurde bij de bekeering van Paulus driemaal verhaald: eens door den schrijver (9, 1—25), daarna nog tweemaal bij verschillende gelegenheden door den apostel zelf (22, 1—21, 26, 4—23). Deze verhalen loopen in niet onbelangrijke mate uiteen, daar volgens het eene bij de verschijning van het hemelsche licht Paulus wel ter aarde valt, doch zijne medgezellen staan blijven, volgens de andere allen ter aarde vallen. De medgezellen hooren de eene maal de stem, doch zien niemand, zien daarentegen de andere maal den glans des lichts, maar hooren de stem niet. Hierbij komt nog in het middelste verhaal de vermelding eener vervoering van zinnen in den tempel te Jeruzalem, in het derde een merkwaardige uitbreiding der woorden van den zich aan hem openbarenden Jezus. Kwamen nu deze drie berigten omtrent dezelfde gebeurtenis in drie verschillende geschriften voor, dan kan men er alles onder verwedden, dat niet alleen de saksiesche onbekende, maar ook Baur de genoemde afwijkingen uit het verschillend standpunt en doel der schrijvers zou weten af te leiden, terwijl zij, in hetzelfde geschrift voorkomende, alleen bewijzen kunnen, hoe

onachtzaam de verhaler is te werk gegaan, daar hij, zoovaak de geschiedenis weder te berde kwam, ze telkens losweg uit het geheugen, zonder het vroeger geschrevene daarbij te vergelijken, heeft medegedeeld.

Daarin stemmen wij echter ten volle met Baur overeen tegenover zoodanige kritici, die, òf aan de Evangeliën van Marcus en Lukas beide, òf aan een van deze den voorrang in oudheid toekennen, dat ook wij steeds veeleer het Mattheüs-Evangelie als het meest oorspronkelijke en betrekkelijk meest geloofwaardige hebben beschouwd en blijven beschouwen. Inzonderheid wat betreft de reden van Jezus zal men, wat bezwaren men ook tegen bijzondere punten moge koesteren, toch altijd weder tot de erkentenis moeten komen, dat wij die in het eerste Evangelie, zij het dan ook niet geheel vrij van latere toevoegsels en omwerking, toch zuiverder dan in een der andere bezitten. Maar ook de historiesche voorvallen zijn in den regel in dit Evangelie vergeleken met de overige het eenvoudigste beschreven. Wel komen juist alleen in het Mattheüs-Evangelie onderscheidene verhalen voor, wier geloofwaardigheid bijzonder twijfelachtig is, als van het gaan van Petrus op het meer, den stater in den bek van den visch, den droom van Pilatus gemalin, de opstanding der heiligen bij Jezus dood, de wacht aan zijn graf, maar dat zijn meestal stukken, die de latere Evangelisten om goede redenen konden weglaten en die dus niet bewijzen kunnen dat het Mattheüs-Evangelie van jongere dagteekening is. Wat hij met de overige gemeen heeft, wordt door hem over het algemeen het eenvoudigst en op zulk eene wijze verhaald, dat de voorstelling der beide andere het karakter eener opsiering of omwerking van zijn berigt verkrijgt. Men vergelijke hieromtrent de verzoekings- en verheerlijkingsgeschiedenissen en vervolgens de meeste wonderverhalen en men zal dan naauwelijks kunnen weigeren deze meening te omhelzen.

Tot de kenteekenen der oorspronkelijkheid van het eerste Evangelie behoort ook, dat het meer dan een der andere nog den stempel der joodsche nationaliteit draagt, die natuurlijk in vervolg van tijd en met de meerdere uitbreiding van het Christendom hoe langer hoe meer verloren ging. Voor zijnen schrijver is Jeruzalem de „heilige stad", de tempel de „heilige plaats", terwijl de andere hier alleen de gewone benamingen gebruiken of zich van andere aanduidingen bedienen. Geen hunner geeft zoo naauwkeurig als hij rekenschap van Jezus

verhouding tegenover de mozaïesche wet, de joodsche godsdienstgebruiken en sekten, waarbij hij als nog bekend onderstelt, wat Marcus reeds oordeelt te moeten verklaren. In de daden en lotgevallen van Jezus ziet hij de volkomene vervulling van oud-testamentiesche profetiën en deze overeenstemming is hem het voorname bewijs, dat de Christenen teregt in hunnen Jezus den beloofden Messias erkennen. Ook Jezus zelf komt bij Mattheüs nog als ten innigste met het Jodendom verbonden voor. In geen ander Evangelie wordt hij zoo dikwijls zoon Davids genoemd; in geen gaat het geslachtsregister, dat zijne afstamming van David en Abraham staaft, zoozeer aan al het andere vooraf; in geen verklaart hij zoo nadrukkelijk, niet tot ontbinding, maar tot vervulling der wet gekomen te zijn.

Niettegenstaande al deze kenteekenen van meerdere oorspronkelijkheid is toch de eerste Evangelist voor het overige reeds een schrijver uit de tweede hand. Gelijk hij hoogst waarschijnlijk de reden uit oudere aanteekeningen heeft geput, is dit ook, althans ten deele, met de in zijn Evangelie vermelde gebeurtenissen naar allen oogenschijn het geval. Dat in zijn Evangelie onderscheidene geschiedenissen tweemaal voorkomen, als de wonderbare spijziging, het verlangen van een teeken, de beschuldiging, dat Jezus door Beëlzebub de demonen uitwerpt, kan alleen voldoende daardoor verklaard worden, dat de schrijver in onderscheidene bronnen deze geschiedenissen ten deele met gewijzigde omstandigdeden verhaald vond en die dus door hem als verschillende voorvallen beschouwd werden [1]), waaruit trouwens tegelijk blijkt hoe weinig kritiek hij als geschiedschrijver toepaste.

Intusschen zijn die stukken in het eerste Evangelie, wier afkomst wij uit verschillende bronnen moeten afleiden, geenszins als tweelingverhalen van geheel gelijke beteekenis te beschouwen, maar zij staan omgekeerd dikwijls met elkander in tegenspraak. In de vermaningsrede bij de eerste uitzending der twaalf apostelen verbiedt Jezus hun zich tot heidenen en samaritanen te begeven, gelijk hij in de bergrede daarvoor had gewaarschuwd, het heilige aan de honden te geven en de paarlen aan de zwijnen voor te werpen, en stelt zijne weder-

[1]) Dit is ook de reden, waarom ik mij niet met Hilgenfelds beschouwing vereenigen kan, die beweert dat wij in het Mattheüs-Evangelie slechts één oorspronkelijk geschrift en eene omwerking daarvan moeten onderscheiden. Het ééne oorspronkelijke geschrift kan slechts van ééne spijziging gewagen, en ik kan mij niet voorstellen dat de omwerker enkel uit zijn eigen brein daaraan eene tweede zou toegevoegd hebben.

komst als zoo na ophanden voor, dat zij, vóór bij komt, met al de steden Israëls niet ten einde zullen zijn (7, 6; 10, 5 vlg. 23). Op andere plaatsen van hetzelfde Evangelie bedreigt hij niet slechts de ongeloovige Joden dat de heidenen eenmaal in hunne plaats zullen geroepen worden (8, 11 vlg.; 21, 43), en verklaart hij, dat hij niet eer zal wederkeeren, vóór het Evangelie aan alle volkeren der aarde zal verkondigd zijn (24, 14), maar hij gelast de apostelen zeer uitdrukkelijk, alle volkeren zonder onderscheid door het enkele teeken des doops in zijne gemeente op te nemen (28, 19). Zoo staan ook de beide verhalen van den hoofdman te Kapernaüm (8, 5—10) en van de kananeesche vrouw (15, 21—28), waarbij Jezus dezelfde hulp, die hij de eene maal den heiden zonder meer verleent, de andere maal zich na langdurige weigering door de heidin als bij uitzondering laat afbidden, in bepaalde tegenspraak met elkander. Men heeft dit zoeken op te lossen door eene ontwikkeling en vooruitgang in Jezus overtuiging aan te nemen [1]); deze mag inderdaad zijn voorgekomen, maar bij Mattheüs vinden wij dien niet, want anders moest het verhaal van den hoofdman na dat van de kananeesche vrouw staan en kon Jezus niet, na reeds de beroeping der heidenen te hebben aangekondigd, den twaalven nog verboden hebben tot hen te gaan. Wij onderscheiden hier veeleer duidelijk twee verschillende tijdperken en ontwikkelingstoestanden der eerste christelijke kerk: de uitspraken van Jezus en de verhalen, die tot de eene klasse behooren, zijn opgeteekend in een tijd en van een standpunt, waarop men nog bezwaren maakte tegen de opneming der heidenen in de nieuwe Messiasgemeente; die der andere klasse echter later, toen de denkbeelden en de werkzaamheid van Paulus reeds vruchten hadden gedragen en de zending onder de heidenen als iets, dat in de bedoeling van Jezus had gelegen, werd beschouwd.

Hier wordt het ons tevens regt duidelijk, hoe de oudste Evangeliën ontstaan zijn. Uit allerlei kortere en onvolledige aanteekeningen werden meer breedvoerige Evangeliën opgesteld, maar ook deze dan nog niet als voor goed voltooid beschouwd, maar van tijd tot tijd door tusschen- en bijvoeging van nieuwe stukken verrijkt. Dit waren echter niet altijd zoodanige stukken, die, iets, wat werkelijk aldus door Jezus gesproken of verrigt was, bevattende, tot hiertoe alleen door mondelinge overlevering of in een den opsteller van dat Evan-

[1]) Zoo inzonderheid Keim, Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, blz. 40 vlg.

gelie toevallig onbekend gebleven geschrift waren bewaard gebleven; maar, als bij verloop van tijd eene meening geldende werd, eene rigting zich openbaarde, die als een onloochenbaar gevolg uit het beginsel des christendoms scheen te moeten afgeleid worden, dan nam men als eene zaak, die van zelf sprak, aan, dat Jezus reeds iets, dat daarop zinspeelde, moest gezegd of gedaan hebben, en daaruit ontstonden nieuwe verhalen en uitspraken van Jezus, die eerst bij de openbare prediking voorgedragen, later in de Evangeliën werden opgenomen. Bij iedere schrede voorwaarts op den weg der theologiesche ontwikkeling, zegt Schwegler [1]) treffend, werden de Evangeliën ook verbeterd, het verouderde en aanstootelijke er uit verwijderd, wat met den geest des tijds strookte er aan toegevoegd, somtijds zelfs menig woord, dat in den lateren tijd een bijzondere kracht had verkregen, er in opgenomen, en zoo zien wij in de kerk voortdurend nieuwe evangeliesche reden en uitspraken ontstaan, totdat deze omscheppingen der Evangeliën met de uitsluitende erkenning der synoptiesche Evangeliën en de grondvesting eener aan bepaalde vormen en leerstukken gebondene katholieke kerk een einde namen.

Dat de laatste omwerking, welke het Mattheüs-Evangelie aldus onderging, in een tamelijk laten tijd valt, zien wij uit het zoogenoemde doopvoorschrift (28, 19), waar het volledige formulier: doopen op den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes,— terwijl in de Handelingen eenvoudig gesproken wordt van een doopen op den naam van Jezus,— reeds geheel eensluidend is met het latere, kerkelijke ritueel. Enkele van dergelijke verbeteringen zijn misschien, nadat de beide andere synoptiesche Evangeliën reeds bestonden, toch maar alleen aan het Mattheüs-Evangelie toegevoegd, daar dit het meest in de kerk werd gebruikt. Zoo is in het verhaal van den rijken jongeling (19, 16 vlg.) de inkleeding van Jezus antwoord bij Marcus (10, 17) en Lukas (18, 18 vlg.): „Wat noemt gij mij goed? Niemand is goed dan God alleen," zeker de meest oorspronkelijke, en kan men in de wijze, waarop Mattheüs dat woord mededeelt: „Wat vraagt gij mij naar het goede? Eén is de goede," eene latere wijziging bespeuren, tot welke het misbruik, dat de Gnostieken van deze plaats maakten en de meer verhevene voorstelling van Christus, waarmede het van zich wijzen van den naam „goed" in strijd scheen, aanleiding gaven.

[1]) Das nachapostol. Zeitalter, I, 258 vlg.

Waarom dit Evangelie, dat naar alle waarschijnlijkheid zijn ontstaan verschuldigd was aan de bij de galileesche christengemeenten bestaande overleveringen en later op verschillende wijzen omgewerkt en in overeenstemming met de ontwikkeling der in de kerk gehuldigde voorstellingen gebragt is, juist aan Mattheüs is toegeschreven, zou inderdaad het gemakkelijkst kunnen verklaard worden, als men zekerheid bezat, dat van hem althans het oorspronkelijke geschrift, dat aan dit Evangelie ten grondslag verstrekte, afkomstig ware. Toch weten wij dit door het berigt van Papias nog op verre na niet met zekerheid, en dat het moeijelijk is, zonder dit berigt als waar aan te nemen, de zaak te verklaren, is nog niet voldoende om te bewijzen dat Papias gelijk heeft. Het Evangelie geeft zich nergens voor een werk van Mattheüs uit. Wel is het het eenige, waarin, behalve in de apostellijst, nog bijzondere melding van hem schijnt gemaakt te worden, daar het den uit het tolhuis beroepene, dien de beide andere Levi noemen, onder den naam van Mattheüs vermeldt (9, 9), maar overigens treedt hij hier in geen opzigt op den voorgrond, maar is het veeleer overal Petrus, die in dit Evangelie, meer dan in eenig ander, als het hoofd der apostelen optreedt. Ondertusschen werd Mattheüs, naar aanleiding van verschillende berigten bij de kerkvaders, als een verkondiger des evangelies onder de Joden beschouwd en daar men nu bovendien een gewezen tolbeambte misschien bijzonder geschikt achtte tot schrijven, zoo kon het geschieden dat dit Evangelie met zijn naam werd verbonden, ook zonder dat hij aan de vervaardiging daarvan eenig deel heeft gehad.

20. HET EVANGELIE VAN LUKAS.

Het Evangelie van Lukas heeft een deel van zijnen inhoud met dat van Mattheüs gemeen, terwijl een ander, naauw minder aanzienlijk gedeelte alleen Lukas eigen is. Hand aan hand met Mattheüs gaande, schoon niet zonder menig verschil in rangschikking en keuze van verhalen en in bewoordingen, schetst het de openbare werkzaamheid van Jezus van zijnen doop tot zijn vertrek uit Galilea en daarna weder de voorvallen te Jeruzalem sedert den intogt aldaar. Omtrent de geschiedenis van Jezus kindsheid deelt het geheel andere verhalen mede, slechts in enkele fundamenteele geloofspunten Mattheüs ontmoetende. De reis van Jezus uit Galilea naar

Jeruzalem vinden wij hier met eigenaardige uitweiding en door allerlei geheel bijzondere voorvallen opgesierd verhaald, terwijl het ook weder omtrent de lijdens- en nog meer omtrent de opstandingsgeschiedenis menige nergens anders voorkomende bijzonderheid berigt.

In die gedeelten, die beiden gemeen zijn, bestaat nu tusschen Lukas en Mattheüs eene zoo groote, somtijds woordelijke overeenkomst, dat men, de hooge ouderdom van het laatste Evangelie aangenomen, moet onderstellen, dat Lukas òf dit zelf òf zijne bronnen gebruikt heeft. Ook is het mogelijk dat beide gevallen tegelijk hebben plaats gehad; want tot de vele evangeliesche geschriften, welke Lukas volgens zijne inleiding ten dienste stonden, kon, behalve Mattheüs, ook nog wel eene of andere der door dezen gebruikte bronnen behoord hebben. Dat het laatste werkelijk het geval was, wordt zoowel door weglatingen als door bijvoegsels bij Lukas waarschijnlijk. Nam hij de bergrede van Mattheüs over, dan valt het moeijelijk te verklaren, waarom hij de armen van geest eenvoudig in armen, de hongerenden naar geregtigheid in werkelijke hongerenden veranderde; moeijelijker nog zou het zijn te verklaren, hoe hij er toe kwam, Jezus strafrede tegen het profetendoodende volk (11, 49) der „Wijsheid Gods" in den mond te leggen, als hij deze raadselachtige woorden, die bij Mattheüs (23, 34) ontbreken, niet in de door hem gebruikte bron vond. En zeker zou Lukas evenmin bij het verhaal van Jezus bezoek te Nazaret de woorden, dat men van hem ook hier dezelfde daden verwachtte, die hij te Kapernaüm had verrigt (4, 23), woorden, die bij den aanvang van Jezus werkzaamheid, tot welk tijdperk Lukas dit voorval rangschikt, zonder zin zijn, in dit verhaal hebben ingevlochten, had hij ze niet in de door hem gebruikte bron gevonden, die dus dit voorval wel, gelijk de beide andere synoptiesche Evangeliën, als later geschied zal vermeld hebben, maar toch van deze, waar die uitspraak niet gevonden wordt, verschillend geweest zal zijn.

Anders kunnen Lukas afwijkingen van Mattheüs ten deele reeds uit zijne eigendommelijkheid als schrijver worden verklaard. Als een later en, gelijk uit den stijl van zijne inleiding blijkt, meer grieksch beschaafd schrijver, wilde hij aan zijn Evangelie meer levendigheid, afwisseling en een meer afgeronden vorm geven. Reeds daardoor kon hij bewogen worden, om de lang aaneengeschakelde reden van Mattheüs

in onderscheidene stukken te splitsen en deze door inleidingen te doen voorafgaan, waaruit telkens bleek wat tot het gesprokene had aanleiding gegeven. 't Kon zijn dat hem in de geboortegeschiedenis van Mattheüs de verdenking, die, zij het dan ook slechts een oogenblik in den geest van Jozef, op Maria rustte, aanstoot verwekte en hij daarom liever eene voorstelling van het gebeurde gaf, waardoor aanstonds elk kwaad vermoeden werd weggenomen. Misschien wilde hij, door de wijze, waarop hij de aanleiding tot Jezus profetiesch aangekondigde geboorte te Bethlehem vermeldt, zijne geleerdheid en zijne bekendheid met de door Quirinus gehoudene schatting, waarop hij ook in de Handelingen (5, 37) terugkomt, aan den dag leggen. In dit alles kan men dichterlijke vrijheid, een streven om zijne voorgangers te overtreffen en zijn werk aan het hunne als een karakteristiek en zoo mogelijk beter over te stellen, maar nog niet eene bepaalde bedoeling zien, de vrucht namelijk van eene zijne voorstelling der geschiedenis beheerschende grondgedachte en rigting.

Die beteekenis heeft men er aan gegeven, wanneer in zijn Evangelie de heidenen en de heidenapostel aan de Joden en de twaalven als apostelen onder de Joden werden voorgetrokken, en bij hem, den gewaanden medgezel van Paulus, eene universalistiesche rigting ondersteld, waardoor men b. v. zijne afwijkingen van Mattheüs in de lijdensgeschiedenis meende te kunnen verklaren, waar hij Pilatus zachtzinniger en regtvaardiger afschildert, dan zijn voorganger dit deed, om de schuld van Jezus dood uitsluitend op de Joden te kunnen schuiven. Doch wij vinden hier veeleer bij Mattheüs, in de alleen bij hem voorkomende bijzonderheden der handwassching van Pilatus en van den droom zijner gemalin, aan den eenen kant eene zoo in het oog vallende vrijspreking des heidendoms van de schuld van Jezus dood, en aan den anderen kant in den insgelijks alleen bij hem voorkomenden kreet der Joden, dat zijn bloed op hen en op hunne kinderen mogt komen, eene zoo plegtige belading der Joden met de schuld, dat Lukas, had hij er naar gestreefd Mattheüs in dit opzigt te overtreffen, daarin in geen geval zou hebben kunnen slagen. Ook zocht men ten onregte in veel plaatsen bij Lukas een streven om de twaalven in aanzien te doen dalen. Het kan niet bewezen worden, dat Jezus bij de opwekking der dochter van Jaïrus volgens het verhaal van Lukas ten slotte ook de drie apostelen, die hij medegenomen had, gelijk Baur beweert, het vertrek heeft uit-

gedreven (8, 54); dat hij bij het bezoek zijner moeder en broederen niet als bij Mattheüs de hand over zijne jongeren uitstrekt (8, 21) blijkt, door vergelijking met andere plaatsen (b. v. 10, 23), van weinig beteekenis te zijn; en zonder eene gezochte verklaring kan men den beschamenden zin, die voor de jongeren in de verklaring der gelijkenis van den zaadzaaijer bij Lukas (8, 16 vlg.) zou gelegen zijn, niet vinden.

Het verhaal van Jezus bezoek te Nazaret, bij Mattheüs, wiens voorbeeld door Marcus hierin gevolgd wordt, ongeveer in het midden van zijn Evangelie en van Jezus werkzaamheid in Galilea eene plaats vindende (13, 53 vlg.), komt bij Lukas daarentegen, gelijk boven reeds gemeld is, geheel in den beginne, aanstonds na de verzoekingsgeschiedenis voor (4, 14), eene omstandigheid het best te verklaren uit de bedoeling des schrijvers om eene bepaalde reden aan te geven, waarom Jezus niet Nazaret, zijne vaderstad, maar Kapernaüm tot zijne woonplaats uitkoos. Doch als wij er op letten, dat in het begin van het verhaal bij Lukas met bijzonderen nadruk van de aanbieding des messiaanschen heils wordt gewaagd en aan het slot een heidensche hoofdman en eene heidensche weduwe zijn uitgekozen, om als voorbeelden te dienen van de zoodanigen, tot wie het heil zich gewend had, dat de Joden zich onwaardig toonden, dan moet het ons toch als hoogst waarschijnlijk voorkomen, dat de Evangelist met deze wijziging der geschiedenis tevens iets hoogers heeft bedoeld, Jezus vaderstad in meer beperkten zin slechts als beeld van zijn vaderland, het ongeloof der burgers van Nazaret als aankondiging van het ongeloof des Joodschen volks, Jezus heengaan van Nazaret naar Kapernaüm als voorspel van de mededeeling der messiaansche zegeningen aan de heidenen heeft verstaan en dit voorspel van zoo groote beteekenis heeft geacht, dat hij het gepast vond het als een teeken van wat later geschieden zou, eene plaats te geven in de geschiedenis der allereerste werkzaamheid van Jezus.

Zoo zouden wij hier dan toch die pauliniesch-universalistiesche strekking ontmoeten, wier bestaan wij overigens reeds door twee merkwaardige beroeringen van het Lukas-Evangelie met eenen brief van Paulus moeten onderstellen. 't Is vooreerst bekend, dat Lukas, de woorden der instelling van het avondmaal in anderen vorm mededeelende, dan wij die bij Mattheüs en Marcus lezen, met Paulus (1 Kor. 11, 24 vlg.) overeenstemt (22, 19 vlg.) deels in de woorden: „doet dit tot

mijne gedachtenis", die wij bij de twee andere Evangelisten te vergeefs zoeken, deels in de eigenaardige wijze van uitdrukking „dit is het nieuwe verbond in mijn bloed", waarvoor wij bij de andere lezen: „dit is mijn bloed des nieuwen verbonds"; eene overeenkomst, die gelijk reeds bij eene vroegere gelegenheid is opgemerkt, alleen uit de bekendheid van den Evangelist met de brieven van Paulus verklaarbaar schijnt. Dat evenwel de verhouding, waarin hij tot de geschriften van Paulus staat, zich niet eenvoudig bepaalt tot zijne bekendheid met deze, kunnen wij uit eene andere plaats uit de brieven opmaken, die met een alleen bij Lukas voorkomend verhaal in verbinding staat. Hij is de eenige onder de Evangelisten, die vermeldt, dat Jezus behalve de twaalf apostelen ook nog zeventig andere jongeren aangesteld en uitgezonden heeft; en als men nu van oudsher die zeventig jongeren teregt evenzeer in verband heeft gebragt met de vermoedelijk op aarde wonende zeventig volkeren, als er tusschen de twaalf apostelen en de twaalf stammen Israëls een gelijk verband bestaat, dan kan men het moeijelijk als een bloot toeval, maar moet men het als een teeken beschouwen, dat Lukas zelf in de uitzending der zeventig een beeld der toekomstige evangelieverkondiging onder de heidenen heeft gezien, wanneer in zijn verhaal Jezus hun in zijne toespraak voor hunne uitzending, woordelijk hetzelfde voorschrift geeft betreffende hun verblijf in vreemde steden en woningen, als Paulus den Christenen te Korinthe op het hart drukte voor het geval, dat zij door heidenen aan tafel werden genoodigd, namelijk om van alles, wat hun voorgezet werd, te eten. (Luk. 10, 8, 1 Kor. 10, 27) [1]).

Daarmede hangt de andere bijzonderheid tezamen, dat terwijl bij Mattheüs en Marcus Jezus zoowel zelf Samaria mijdt, als hij den twaalven gebiedt de steden der Samaritanen en den weg der heidenen te mijden, hij bij Lukas niet alleen zelf meermalen zonder afkeer te toonen met hen in aanraking komt, maar ook in onderscheidene zijner reden met lof van hen gewaagt; en dat verder het belangrijkste gedeelte van Jezus werkzaamheid, door Mattheüs naar Galilea verplaatst, door Lukas tusschen Galilea en de reis naar Jeruzalem, die bij hem ten deele door het land der Samaritanen gaat, op zulk een wijze verdeeld wordt, dat eene reeks juist der meest gewigtige en alleen bij hem voorkomende leeringen en verhalen

[1]) I Kor. παν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε. Luk. ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.

met deze reis wordt verbonden, als ware het hem te gering, dat Jezus bijna tot aan zijn dood alleen in het beperkte Galilea zou werkzaam zijn geweest, en als wilde hij door het voorbeeld van Jezus verdraagzaamheid, tegenover de den heidenen gelijk geachte Samaritanen, de vooroordeelen der Jodenchristenen van zijnen tijd tegenover de heidenen te keer gaan. Hoe in beide opzigten het bij Lukas bemerkbare streven in het vierde Evangelie zijne volkomene ontwikkeling vindt, de welwillendheid jegens de Samaritanen in het gesprek met de Samaritaansche vrouw en de gevolgen daarvan, Lukas ééne reis naar Jeruzalem in de herhaalde feestreizen, waarvan Johannes spreekt, behoeft niet aangetoond te worden.

Uit dit oogpunt beschouwd verkrijgen ook onderscheidene uitlatingen bij Lukas beteekenis. Wel is men ook hierin te ver gegaan en heeft het toeval en de willekeur des schrijvers te weinig in rekening gebragt; maar dat Lukas bij de mededeeling van Petrus belijdenis, dat Jezus de Christus is, zijne zaligspreking en bestempeling met den eerenaam van hoeksteen der gemeente met stilzwijgen voorbijgaat (9, 20; vergel. Matth. 16, 17 vlg.), is toch zeker evenmin toevallig, als dat hij de geschiedenis der kananeesche vrouw weglaat, in welke de verzekering van Jezus, dat hij slechts tot de verlorene schapen van het huis Israël gezonden is, en de harde vergelijking der heidenen bij honden, zijn pauliniesch gezinden geest zoo zeer schokten, dat zelfs Jezus hulpvaardigheid, waarvan het slot dier geschiedenis gewaagt, hem niet met haar verzoenen kon. Zoo is het ook mogelijk, dat in de gelijkenis van het onkruid onder de tarwe (Matth. 13, 14 vlg.) de uitdrukking „vijandig mensch" van den zaaijer des onkruids gebezigd, hem aanstoot gegeven heeft, wijl de Ebioniten met die benaming Paulus aanduidden, gelijk zij ook de pauliniesche Christenen „werkers der ongeregtigheid" noemden (Matth. 7, 23), en hij haar daarom heeft overgeslagen [1]).

Doch om wel te begrijpen, hoe de schrijver van het derde Evangelie met de stof, waarover hij beschikken kon, gehandeld heeft, moeten wij ons herinneren, dat zijn Evangelie slechts het eerste deel van een werk is, welks tweede gedeelte door de Handelingen gevormd wordt. Aangaande dit geschrift is onlangs, nadat onderscheidene proeven tot verklaring van het-

[1]) Vergelijk mijne verhandeling over de gelijkenis van den vruchtdragenden akker, in Hilgenfeld's Zeitsch. f. wissensch. Theol 1863, blz. 209 vlg.

zelve reeds vroeger geleverd waren, door Zellers [1]) grondige onderzoekingen overtuigend bewezen geworden, dat het de omwerking en voltooijing is van een ouder werk, opgesteld tot verheerlijking der eerste Christengemeente te Jeruzalem en der apostelen, die het opzigt over haar uitoefenden, eene omwerking tot stand gebragt met het doel om het Paulinisme en het Jodenchristendom met elkander te verzoenen, waartoe eensdeels Paulus op gelijken rang wordt gesteld met de oorspronkelijke apostelen en inzonderheid met Petrus, en ten andere hij meer in den geest van Petrus en deze meer in den geest van Paulus wordt voorgesteld, dan beiden werkelijk waren, en aan hunne wederzijdsche betrekking al het hatelijke en vijandige ontnomen wordt. Hierdoor wordt het zeer waarschijnlijk, dat de schrijver ook reeds in het eerste deel van zijn werk een gelijk plan gevolgd heeft en de oude, onder de Jodenchristenen omtrent Jezus bestaande overleveringen niet verworpen, maar getracht heeft die deels in paulinieschen geest om te werken, deels door toevoeging van pauliniesche stukken een tegenwigt te geven. Zoo draagt reeds aanstonds de geschiedenis van Jezus kindsheid bij Lukas met den breeden omhaal, dien zij maakt van den zoon des joodschen priesters, Johannes, en het gewigt, dat zij met betrekking tot het kind Jezus aan de naleving der besnijdings- en reinigingswetten hecht, niet alleen een meer bepaald joodsch karakter, maar is zij zelfs in meer joodschen geest geschreven dan Mattheüs verhaal dienaangaande, daar hier in de wijzen uit het Oosten reeds onmiskenbaar op de toebrenging der heidenen wordt gezinspeeld. Doch ook als licht tot verlichting der heidenen en bovendien als zijner moeder smartverwekkende in de toekomst, derhalve als lijdende Messias, wordt Jezus in de kindsheidsgeschiedenis bij Lukas voorgesteld (2, 32, 34 vlg.), en terwijl de Evangelist naast de dagen van den joodschen koning Herodes (1, 5), naar welke men den tijd van Jezus geboorte plagt te berekenen (verg. Matth. 3, 1), de door den keizer Augustus bevolene algemeene schatting plaatste (2, 1), tegenover de in joodschen geest gestemde lofgezangen van Maria en Zacharias der engelen lied deed weerklinken, dat na Jezus geboorte der aarde en der gansche menschheid vrede en Gods welbehagen verkondigde (2, 14), en bovendien het in den geest der Jodenchristenen opgestelde geslachtsregister van Jezus deels achter-

[1]) Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalte und Ursprung kritisch untersucht (1854).

afplaatste, deels tot Adam en God, den Vader aller menschen, deed opklimmen (3, 23—38), meende hij aan het verlangen van beide partijen voldaan, der eene het hare gelaten, der andere het hare gegeven te hebben.

Leest men door deze voorstelling geleid zijn Evangelie, dan zal men, als men slechts niet te veel overal eene bepaalde bedoeling wil zoeken, een volkomen helder denkbeeld van dit geschrift verkrijgen. De schijnbare tegenstrijdigheden verdwijnen, zoodra men zich herinnert, dat de eigendommelijke methode van den Evangelist juist deze is, ook aan de tegenpartij het woord te verleenen, en dat hij er zich niet, als de opsteller van het vierde Evangelie, voor berekend gevoelde de evangeliesche overlevering stoutweg om te smelten en in een anderen vorm te gieten, maar zich tevreden stelde, haar, door ze uit elkander te nemen, te verbuigen en aaneen te solderen, eene andere gedaante te geven. Beschouwen wij uit dit oogpunt b. v. de wijze, waarop hij met de bergrede handelt (6, 20 vlg.). Dat zij misschien, zooals hij haar bij Mattheüs vond, reeds in 't algemeen naar zijne letterkundige begrippen te breed uitgewerkt was en daarom reeds door hem in onderscheidene stukken was verdeeld, hebben wij reeds met een enkel woord herinnerd. Maar 't was mogelijk, dat ook hare menigvuldige punten van aanknooping met de mozaïesche wet, ja de schijn van eene tweede sinaïtiesche wetgeving, dien zij als bergrede verkreeg, hem hinderden; daarom werden die punten van aanknooping verwijderd, de rede van den berg naar de vlakte verlegd en ook tot een later tijdstip teruggebragt, doch aanvang en slot, die haar bijzonder kenbaar maken, in de hoofdzaak onaangetast gelaten, schoon het schijnt dat de Evangelist bij de mededeeling van het begin meer eene andere bron, die hem, behalve Mattheüs, ten dienste stond, heeft gevolgd. Echter liet hij de verzekering van Jezus (Matth. 5, 17), dat hij niet om de wet te ontbinden, maar om die te vervullen gekomen was, weg; doch de uitspraak, dat hemel en aarde ligter voorbijgaan, dan dat één tittel der wet vervalle, heeft hij, zij het ook dat de verandering „der woorden van Jezus" in plaats van „der wet" eerst van Marcion afkomstig is, althans uit den zamenhang der bergrede losgemaakt en in eene ware rommelkamer van dooreengeworpene brokstukken van reden eene plaats gegeven, zoo hij ze althans niet opzettelijk tusschen twee uitspraken heeft ingevoegd, waarvan de eene de wet als verouderd, de andere als

voor verbetering vatbaar voorstelt [1]) (16, 17). Men treft daar namelijk eene andere uitspraak aan, die eene opmerkelijke wijziging heeft ondergaan. Bij Mattheüs zegt Jezus: „Van de dagen van Johannes den Dooper tot nu toe wordt het koningrijk der hemelen geweld aangedaan, en geweldenaren rooven het." Deze raadselachtige spreuk kon in een voor Paulus ongunstigen zin worden verklaard, en misschien kleedde Lukas haar daarom op deze wijze in: „Van daar af wordt het koningrijk Gods verkondigd en ieder" (gelijk in de gelijkenis van het gastmaal de lieden van de landstraten en tuinen, dat wil zeggen, de heidenen, Luk. 14, 23) „gedwongen binnen te gaan." Zoo was ook het woord uit de bergrede aangaande hen, die Heer! Heer! roepen en zich te dien dage op hun profeteren, uitwerpen van demonen en verrigten van wonderen in zijnen naam zullen beroemen, doch door hem, als werkers der onwettigheid, die hij nooit gekend heeft, zullen afgewezen worden (Matth. 7, 21—23), waarschijnlijk door den tot de Jodenchristenen behoorenden opsteller van dit berigt op de aanhangers van het van de wet afkeerige Paulinisme gemunt. Als wij nu echter zien, dat Lukas deze uitspraak in een ander verband aldus weergeeft (13, 24 vlg.): de Joden zullen zich te dien dage daarop beroepen, dat zij voor Jezus oogen gegeten en gedronken hebben en dat hij op hunne straten heeft geleerd, maar desniettegenstaande door hem als werkers (wel niet der onwettigheid, maar der ongeregtigheid) worden afgewezen en in luide jammerklagten uitbreken, als er zullen komen van Oost en West, van Noord en Zuid, en met Abraham, Izaak en Jakob aanzitten en zij zich zelve uitgeworpen zullen zien; dan bespeuren wij hoe behendig Lukas een uitspraak, waarop de Jodenchristenen zich tegen het Paulinisme beriepen, in een pauliniesch antijoodsch woord wist om te keeren. [2])

Bij zulk eene wijze van handelen kon de schrijver van dit Evangelie zelfs aan eene bron, die een nog veel scherper geteekend joodsch karakter droeg dan Mattheüs, zijne stof ontleenen. Dat hem zoodanig eene ten dienste moet gestaan hebben, volgt reeds uit hetgeen vroeger gezegd is omtrent de zaligsprekingen in het begin der bergrede. De armen en hongerenden reeds om dezen hunnen toestand zalig te spre-

[1]) Vergel. G. d'Eichthal, Les Evangiles, II, 280 vlg.

[2]) Teregt hecht Hilgenfeld (Die Evangelien, blz. 194) juist aan deze plaats bijzonder veel gewigt tot regt verstand van het Evangelie van Lukas.

ken en als erfgenamen der toekomstige heerlijkheid voor te stellen en omgekeerd de rijken te verdoemen, behoorde tot de leer der zoogenoemde Ebioniten, namelijk der oude esseïesche Jodenchristenen, die (evenals bij Luk. 4, 6) den duivel, als heer dezer wereld, aan Christus, als heer der toekomende wereld, zoo steil overstelden, dat zij elk deelgenootschap aan de goederen dezer wereld, die uit den booze is, als eene uitsluiting van de goederen der andere wereld, en daarentegen armoede en lijden in dit leven als de meest onbedriegelijke verzekering van de zaligheid hiernamaals beschouwden. Van geheel dezelfde beschouwing gaat ook de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus uit (Luk. 16, 19 vlg.); maar hier zien wij tevens, hoe de Evangelist door het slot aan deze geheel in ebionitieschen geest opgestelde gelijkenis eindelijk nog zoodanig eene wending weet te geven, dat zij zich tegen de Joden en hun ongeloof omtrent Jezus opstanding rigt. De meer uitdrukkelijke tegenoverstelling van Jezus aan den duivel, die na de verzoeking slechts voor een tijd van hem wijkt (4, 13), later in Judas vaart, ook de andere jongeren begeert te ziften en in de ure van Jezus gevangenneming magt heeft (22, 3, 31, 53), dien Jezus echter reeds vroeger gelijk den bliksem uit den hemel zag vallen (10, 18 vlg.) en over wien hij vooral tegenover de demonen zijne magt bewijst — deze scherpere tegenoverstelling is bij Lukas wel is waar insgelijks judaïstiesch, doch kan overigens ook tot de bijzondere overtuiging van den Evangelist behoord hebben, daar zij er niet weinig toe bijdraagt om der voorstelling aangaande Jezus iets bovenmenschelijks, ja zelfs schrikwekkends te geven. Deze zijde van den door Jezus wonderen verwekten indruk stelt Lukas herhaaldelijk in 't licht (5, 8, 26; 7, 16; 8, 25, 37), terwijl dan ook in 't algemeen zijn wonderbegrip geheel materiëel van aard is (8, 45 vlg.) en de wonderverhalen bij hem met bonter en meer in 't oog vallende kleuren zijn afgezet dan bij Mattheüs.

Zijn bovengemelde opmerkingen juist, dan moet Lukas zijn Evangelie na dat van Mattheüs geschreven hebben; doch dit kan ook, onafhankelijk van het reeds daarvoor aangevoerde, bewezen worden. Wanneer aan het begin der groote rede betrekkelijk de dingen, die bij de voleinding der wereld geschieden zullen, bij Mattheüs (24, 3) de vraag der jongeren aan Jezus luidt: „Wanneer zal dit geschieden en wat is het teeken van uwe komst en de voleinding der wereld?" dan

vragen zij hem daarmede omtrent twee punten, de verwoesting des tempels te Jeruzalem, van welke Jezus zoo even gesproken had, en de wederkomst van Christus tot voleinding van het bestaande wereldtijdperk, welke zij zich beide in onmiddellijk verband voorstellen. In plaats daarvan laat Lukas hen aldus dezelfde vraag tweemaal met andere woorden tot Jezus rigten (21, 7): „Wanneer zal dit zijn en wat is het teeken, wanneer" (namelijk de zoo even door hem voorspelde verwoesting des tempels) „dit geschieden zal?" waarbij derhalve het punt der wederkomst van Christus geheel is weggevallen, ongetwijfeld wijl de uitkomst den schrijver van dit Evangelie had geleerd, dat de verwoesting des tempels niet zoo onmiddellijk als de schrijver van het eerste Evangelie nog had gemeend, met de wederkomst van Christus en het eind der wereld tezamenhing. Daarmede stemt de wijze ook overeen, waarop beide Evangelisten in de op die vraag volgende rede van Jezus den overgang van de schildering der eene gebeurtenis tot die der andere maken. Bij Mattheüs heet het (vs. 29): „En terstond na de verdrukking dier dagen (der verwoesting) „zal de zon verduisterd worden en dan zal het teeken van den Zoon des menschen aan den hemel verschijnen"; den tusschen beide gebeurtenissen te verloopen tijd heeft hij zich dus slechts kort gedacht. Daarentegen heeft Lukas terzelfder plaatse (vs. 24 vlg.) niet slechts het woord „terstond" laten wegvallen, maar Jezus ook de voorspelling in den mond gegeven, dat Jeruzalem door de volken vertreden zal worden, totdat der volken tijden vervuld zijn. Hij had dus sedert de verwoesting van Jeruzalem eene langduriger tijdsruimte zien voorbijgaan, dan de schrijver van het Mattheüs-Evangelie, en moet daarom ook het zijne geruimen tijd later geschreven hebben (schoon altijd nog voor den opstand der Joden onder Hadrianus, 135, waarvan anders wel een spoor in zijn verhaal bemerkbaar wezen zou).

Daar het Evangelie dientengevolge tot een tijdperk behoort, waarin het zeer onwaarschijnlijk is dat een medgezel van Paulus nog leven en boeken schrijven kon, is het de vraag, hoe men er toe kwam, het Lukas tot vervaardiger te geven. De aanleiding daartoe gaf het boek der Handelingen, want in dit tweede gedeelte van zijn werk treedt de verhaler telkens op als een medgezel van Paulus (16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1—28, 16). Daar hij den apostel tot naar Rome begeleidt en in de, zoo het heet, uit de romeinsche ge-

vangenschap geschreven brieven van Paulus, onder anderen ook Lukas als Paulus trouwe helper voorkomt (Col. 4, 14; 2 Tim. 4, 11; Philem. 24), heeft men aangenomen, dat Lukas die medgezel en dat de medgezel tevens opsteller der beide werken, het Evangelie en de Handelingen, geweest is. Doch als van deze beide gevolgtrekkingen de eerste, zelfs ongerekend de meer dan twijfelachtige echtheid der door Paulus uit de gevangenschap geschrevene brieven, daarom willekeurig is, wijl, gelijk reeds is gezegd, Lukas geenszins de eenige is, die in de brieven voorkomt als tot de omgeving des apostels behoorende, dan berust de andere op de valsche vooronderstelling, dat de verhaler, die op eenige plaatsen der Handelingen zich zelven en den apostel Paulus onder het woord „wij" tezamenvat, tegelijk de schrijver van het geheele werk moet zijn. Dit kan zelfs niet voor het tweede deel, de Handelingen, daaruit afgeleid worden. Integendeel, als de persoon, die daar spreekt, tegelijk de vervaardiger van het geheele boek ware, moest hij ons noodzakelijk ook daaromtrent onderrigten, vanwaar hij telkens komt en waar hij zich weder heenbegeeft. Het wonderlijke voor den dag komen en weder verdwijnen van het „wij" kan veeleer alleen verklaard worden door de onderstelling, dat de latere opsteller stukken uit een gedenkschrift van een begeleider van Paulus, wiens naam wij echter niet vernemen, op een trouwens niet zeer kunstmatige wijze in zijn verhaal heeft ingevlochten. Wat aangaat de plaats, waar het geheele werk vervaardigd is, is het evenzeer mogelijk, dat het te Rome uitloopende slot der Handelingen, even als de strekking, die in het werk doorstraalt, om de tegenstrijdige rigtingen van het Jodenchristendom en het Paulinisme in de eenheid der kerk te doen zamensmelten, ons op die hoofdstad der wereld als zoodanig wijzen, als de uitvoerige schildering der zendingswerkzaamheid van Paulus in Klein-Azië en een zekere hellenistiesche geest ons nopen het oog naar Klein-Azië te rigten. In elk geval moeten wij aan eene buiten Palestina gelegene plaats en een kring, die aan het kleingeestige Jodenchristendom ontwassen was, denken.

21. HET EVANGELIE VAN MARCUS.

Een der moeijelijkste vraagstukken, met wier oplossing de nieuw-testamentiesche kritiek zich moet onledig houden, is dat aangaande den rang, die aan het Evangelie van Marcus toe-

komt. Tengevolge daarvan is er dan ook geen rang uit te denken, die daaraan in den jongsten tijd ook niet weder toegewezen is [1]). Wij meenen de meening van hen, die dit Evangelie als het grondevangelie beschouwen buiten rekening te mogen laten, daar zij zichzelve wederlegt, doordat hare verdedigers hebben toegegeven, dat wij dit grondevangelie in ons tegenwoordig Marcus-Evangelie niet meer in zijne oorspronkelijke gedaante, maar met veelvuldige interpolatiën en buitendien op verschillende plaatsen verkort bezitten, ėn wij het aan denzelfden beproever der geesten, die in den eerwaardigen F. Ch. Baur den C. F. Bahrdt der negentiende eeuw en in den scherpzinnigen logicus Reimarus een warhoofd heeft herkend, moeten overlaten „het waas der frissche bloem" aan dit Evangelie waar te nemen. Meer nabij de waarheid schijnt ons Schwegler [2]), als hij den tekst van Marcus in vergelijking met dien van Mattheüs flaauw, karakterloos geëffend noemt, en Köstlin [3]), als hij zegt, dat het tweede Evangelie tot een later tijdperk der evangeliesche geschiedbeschrijving behoort, en inzonderheid tot het eerste in dezelfde verhouding staat, als in elke letterkunde de in den grond prozaïesche, maar juist daarom in bijzonderheden op effectmakende woorden en bloemrijke schildering jagtmakende voortbrengselen van latere tijdperken tot de klassieke werken der oudheid.

Reeds Schleiermacher [4]) heeft er op gewezen, dat deze Evangelist een streven naar levendige en zinnelijke aanschouwelijkheid in zijne verhalen aan den dag legt, dat iets zeer gezochts heeft. Daarmede zou eene zekere overdrijving in de voorstelling gepaard gaan, die hier en daar aan het onnatuurlijke zou grenzen, een zucht om in het verhaal gemoedsbewegingen, waarvoor geene aanleiding bestaat, volksoploopen, die men niet te verklaren weet, te leggen, verder een streven, om aan de dingen een geheimzinnig aanzien te geven, waartoe Schleiermacher rekent, dat, behalve het terzijdenemen van zieken, ook het betasten en bestrijken en het gebruik maken

[1]) Vergel. omtrent dit Evangelie inzonderheid Hilgenfeld, Das Marcus-Evangelium (1850); Baur, Das Marcus-Evangelium (1850); Hilgenfeld, Neue Untersuchung über das Marcus-Evangelium, Theol. Jahrb., 1852, blz. 108 vlg., 259 vlg.; Baur, Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Marcus-Evangelium, Theol. Jahrb. 1853, blz. 54 vlg.

[2]) Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, in Zeller's Theol. Jahrb., 1843, blz. 217.

[3]) Der Ursprung und die Composition der synopt. Evangelien, blz. 328.

[4]) Einleitung in das Neue Testament, blz. 318.

van stoffelijke middelen bij Jezus wonderbare genezingen behoort, dat men slechts ten onregte in den zin eener natuurlijke genezing kan opvatten. Dit streven naar aanschouwelijkheid, doch met ontoereikende middelen, die zucht om het gebeurde vergroot en kunstmatig opgesierd voor te stellen, beschouwde Schleiermacher als een teeken, dat het Marcus-Evangelie meer omgewerkt was dan de beide andere synoptiesche Evangeliën, ja met het oog daarop vond hij, dat het, zij het dan ook alleen wat den vorm aangaat, eenige verwantschap met de apokriefe geschriften vertoonde.

Ieder onbevooroordeeld lezer van het Evangelie van Marcus zal de waarheid dezer opmerkingen moeten erkennen en daaraan zijne eigene kunnen toevoegen. Ook verraadt het streven om op een of andere wijze de eenvoudig medegedeelde berigten zijner voorgangers op te helderen, dat wij hier een lateren schrijver, die deze berigten aan eene zekere beoordeeling onderwerpt, voor ons zien; terwijl Marcus zich daarbij nog dikwijls vergist, gelijk waar hij de oorzaak der onvruchtbaarheid des vijgebooms (11, 13), of die van het dwaze gezegde van Petrus bij de verheerlijking (9, 6) aangeeft. Muggezifterij van een lateren omwerker der oorspronkelijke verhalen moeten wij het ook noemen, als hij somwijlen de wonderen, b. v. van het verdorren des vijgebooms of van de genezing des blinden bij Bethsaida (8, 24 vlg.) zocht begrijpelijker te maken, door ze als geleidelijk zich ontwikkelend voor te stellen. Een wonder toch als openbaring der goddelijke magt, die spreekt en het is er, kan men zich slechts als iets plotselings voorstellen, zooals dan ook altijd in de oorspronkelijke wonderverhalen geschiedt. Hoe prozaiesch en armelijk wordt verder menig stout woord der oudere Evangeliën door de wijze, waarop Marcus het besnoeit. Verbood Jezus bij Mattheüs zijnen jongeren op hunne zendingsreizen reiszak, staf en schoenen mede te nemen, Marcus oordeelde dat zij den staf niet konden missen en hij laat hun in plaats van schoenen toch nog sandalen (6, 8 vlg.). Laat Mattheüs de jongeren eenmaal bij de overvaart van het meer vergeten brood mede te nemen, die onbedachtzaamheid is hem toch wat al te groot en hij laat hen ten minste nog één brood, maar meer ook niet, in het schip bij zich hebben (8, 14). Omgekeerd vond hij het éénmaal kraaijen van den haan tegenover de driemaal herhaalde verloochening van Petrus te weinig en hij laat daarom den haan tweemaal kraaijen (14, 72).

Hoezeer wij door al die kenteekenen Marcus in het algemeen als een later schrijver leeren beschouwen, is het toch veel ligter te bewijzen, dat hij uit het reeds bestaande Mattheüs-Evangelie heeft geput, dan dat hij ook Lukas reeds gekend heeft. Als Mattheüs zonder eenige inleiding verhaalt dat de farizeën er aanstoot aan nemen, dat de jongeren van Jezus de handwassching voor het eten nalaten (15, 1 vlg.), Marcus daarentegen (7, 1 vlg.) het noodig vindt aan dit verhaal eene uitweiding in het lange en breede over de gebruiken der Joden te dien opzigte te doen voorafgaan, dan zal elk zeggen: dit laatste, vooral de dorre, antiquariesche manier, waarop het wordt medegedeeld, getuigt van eene latere vervaardiging. Of als iemand, om zich zoo van de zaak af te maken, mogt meenen, dat daaruit alleen blijkt, dat het Evangelie geschreven is of bestemd was voor lezers buiten Palestina, dan neme men plaatsen, als om slechts iets te noemen Marc. 9, 1 vergeleken met Matth. 16, 28. Waarom laat hier Marcus (en bijna evenzoo ook Lukas 9, 27) niet als Mattheüs Jezus zeggen, dat er eenigen zijn van die hier staan, die den dood niet zullen smaken, totdat zij den Zoon des menschen hebben zien komen in zijn koningrijk, maar alleen, totdat zij het koningrijk Gods met kracht hebben zien komen? Klaarblijkelijk wijl inmiddels het geslacht van Jezus tijdgenooten was uitgestorven, en hij persoonlijk niet, maar wel zijn rijk gekomen was in de uitbreiding en bevestiging der christelijke kerk. En waarom laat Marcus, en hij alleen, Jezus zijne vermaning aan de jongeren, om waakzaam te zijn, daar zij niet weten kunnen, wanneer hij komt, met de woorden besluiten: „En wat ik tot u zeg, dat zeg ik tot allen: Waakt!" (13, 37)? Alleen om die vermaning, die, werd zij alleen op de jongeren toegepast, moest schijnen ijdel te wezen, daar niemand hunner de wederkomst van Christus beleefd had, hare kracht te doen behouden, door haar ook tot alle toenmaals en later levende Christenen uit te strekken. Als wij eindelijk in de groote rede over de gebeurtenissen der toekomst bij Mattheüs (24, 20) lezen: „En bidt, dat uwe vlugt" (uit het belegerde Jeruzalem) „niet geschiede in den winter of op een sabbat", bij Marcus daarentegen (13, 18) de laatste woorden weggelaten vinden, dan blijkt ons daaruit immers duidelijk, dat in den tijd, die sedert de opstelling des eersten Evangelies tot die van het tweede was verloopen, de beteekenis van den sabbat in de christelijke gemeente verzwakt was.

Wat betreft de verhouding van onzen Evangelist tot Lukas, zou de omstandigheid, dat wij bij hem al die stukken missen, die Lukas geheel bijzonder eigen zijn, kunnen schijnen gemakkelijker verklaarbaar te wezen zoo men onderstelt, dat Marcus van zijn kant alleen uit Mattheüs heeft geput en niets geweten heeft van de belangrijke bijzonderheden, die men eerst later door Lukas vernam. Waarom toch zou hij, had hij die gekend, versmaad hebben er gebruik van te maken? Doch aan den eenen kant vindt men enkele bijzonderheden, die alleen door Lukas en niet door Mattheüs vermeld worden, toch ook bij Marcus en ten andere heeft hij ook veel van 'tgeen Mattheüs geeft weggelaten. Had hij hiervoor zijne redenen, dan kan men zich ook voorstellen dat hij redenen gehad heeft, om van 'tgeen Lukas vermeldt nog veel meer ongebruikt te laten liggen.

Als wij naar meer voldoende bewijzen omzien, dan is de beslissende vraag deze, of er plaatsen voorkomen, waar de betrekking, die tusschen Marcus en Lukas bestaat, alleen door aan te nemen, dat de eerste uit den laatste geput heeft, verklaard kan worden, terwijl dit niet zou kunnen geschieden als men weigerde dit aan te nemen. Zoo zullen de meesten aangaande de wijze, waarop Marcus de verzoekingsgeschiedenis berigt (1, 13), wel toegeven, dat de verwarring en de onduidelijkheid in dit op zichzelf onbegrijpelijk verhaal alleen kan verklaard worden door de onderstelling, dat de schrijver een meer uitvoerig berigt heeft voor oogen gehad, dat hij in haast verkort heeft en waaraan hij nog de avontuurlijke bijzonderheid van de wilde dieren toevoegde. Dit diene slechts als een voorbeeld, hoedanig in 't algemeen de verhouding tusschen twee berigten moet zijn, zal daardoor het bewijs, dat het eene aan het andere ontleend is, kunnen verkregen worden; hier toch blijkt duidelijk uit het dienen van Jezus door de engelen, dat Marcus uit het berigt van Mattheüs geput heeft. Doch nu bestaat er eene volkomen gelijke verhouding tusschen Marcus en Lukas in het opstandingsverhaal. Als Marcus hier toch spreekt (16, 12): „En daarna openbaarde hij zich in eene andere gedaante aan twee van hen, die wandelden en naar het veld gingen", dan zal het voor niemand de vraag zijn, of wij hier aan de Emmaüsgangers bij Lukas (24, 13 vlg.) moeten denken, maar ook niemand kunnen voorbijzien, dat dit zoo korte en niets zeggende verhaal geen oorspronkelijk berigt kan zijn, maar alleen daarom in dien vorm wordt medegedeeld,

11

wijl het eene toespeling bevat op het breedvoerige verhaal bij Lukas. Evenzoo is het gesteld met de belofte, die Jezus zijnen jongeren doet, vóór hij hen voor goed verlaat (16, 17 vlg.) Ook hier schijnt de schrijver bekendheid te onderstellen met verhalen in de Handelingen voorkomende, inzonderheid met het 2de en 28ste hoofdstuk; doch daar deze voorbeelden aan een deel van het Marcus-Evangelie ontleend zijn, welks echtheid betwijfeld wordt, kunnen zij alleen als bewijzen niet gebruikt worden.

Nu komen echter onderscheidene gevallen voor, dat de door Marcus gebezigde bewoordingen bekendheid deels met Lukas alleen, deels met Mattheüs en Lukas beiden schijnen te verraden. Als het begin der apostellijst bij Marcus (3, 14 vlg.) aldus luidt: „En hij stelde er twaalf aan, opdat zij bij hem zouden zijn, en opdat hij hen uitzond om te prediken, en tot het genezen van de ziekten en het uitwerpen van demonen. En hij gaf aan Simon den bijnaam Petrus; en Jacobus, den zoon van Zebedeüs, en Johannes, den broeder van Jacobus," dan kan het gebruik van den vierden naamval, waarin de woorden Jacobus en Johannes geplaatst zijn, niet zoozeer daardoor verklaard worden, dat in den vorigen zin de werkwoorden: „hij stelde aan, hij zond uit" voorkomen, maar veeleer daardoor, dat de schrijver eene bron is gevolgd, die van den beginne al de namen der apostelen in den vierden naamval vermeldt, en deze is de apostellijst bij Lukas (6, 14 vlg.) In andere gevallen schijnt Marcus zijne uitdrukkingen uit de beide andere synoptiesche Evangeliën gekozen te hebben. Zoo laat Mattheüs (3, 11) den Dooper spreken: „die na mij komt, is sterker dan ik, wien ik niet waardig ben de schoenen aan te dragen". Bij Lukas (3, 16) zegt hij: „er komt een, die sterker is dan ik" (doch niet „na mij"), „wien ik niet waardig ben den schoenriem los te maken". Als wij nu bij Marcus (1, 7) lezen: „Na mij komt een die sterker is dan ik, wien ik niet waardig ben, mij neêrbukkend, den schoenriem los te maken", dan zien wij dat hij aan Lukas de woorden: „er komt een die sterker is", aan Mattheüs het „na mij", het losmaken van den schoenriem, in plaats van het aandragen der schoenen weder aan Lukas ontleend, doch het nederbukken er zelf bijgevoegd heeft om van de zaak een meer aanschouwelijke voorstelling te geven. Zoo verklaart een andermaal Herodes bij Mattheüs (14, 1 vlg.) Jezus voor Johannes den Dooper, die van de dooden is opgestaan en leidt daaruit de in hem werkende

wonderkrachten af, terwijl van eene meening des volks dienaangaande geene sprake is. Bij Lukas (9, 7 vlg.) is het omgekeerd het volk, dat onder anderen ook deze meening oppert; Herodes zegt hier slechts, dat hij Johannes onthoofd heeft en wie deze dan is, van wien hij zooveel hoort? spreekt dus geene bepaalde meening omtrent hem uit. Nu laat Marcus echter (6, 14 vlg.) eerst Herodes, evenals bij Mattheüs, zeggen, dat deze de Dooper is, van de dooden opgestaan en daarom werken deze krachten in hem; en daarop worden, juist als bij Lukas, de verschillende meeningen van het volk vermeld en herinnert Herodes zich de onthoofding van den Dooper, maar om niet, als bij Lukas, daaraan eene vraag, maar de bepaalde verzekering, dat hij de herleefde Dooper is, te verbinden, 'tgeen hij echter bij Marcus, evenals bij Mattheüs, reeds in den beginne had gedaan, zoodat de Evangelist hier geheel noodeloos in eene herhaling vervalt. Hier zou Marcus zijn berigt niet aldus hebben aangevangen, als hij niet Mattheüs, niet zoo vervolgd, als hij Lukas niet, en niet aldus geëindigd hebben, als hij Mattheüs niet wederom voor zich gehad had. Een zelfde tezamenrapen zijner woorden zal men bij het berigt dat het avond werd en Jezus vele kranken genas (1, 34), bij de genezing van den melaatsche (1, 42) en nog op onderscheidene andere plaatsen terugvinden. Daarentegen wordt wel is waar de verbinding van de opgaaf, in het begin der verzoekingsgeschiedenis bij Lukas (4, 1 vlg.), dat de verzoeking veertig dagen duurde, met de drie afzonderlijke, later vermelde verzoekingen, omgekeerd als een bewijs aangehaald, dat de derde Evangelist zich naar de berigten van den eersten en den tweeden heeft gevoegd, doch dit verliest veel van zijne kracht door de onzekerheid omtrent de wijze, waarop de woorden van Lukas moeten gelezen en geconstrueerd worden.

Daarbij komt eindelijk eene reeks kleine toevoegsels, die niet anders bedoelen, als de voorstelling eenigzins op te sieren, als „mij nederbukkend", (1, 7); „en rondziende" (3, 34; 10, 23); „en met toorn rondziende" (3, 5); „hem aanziende kreeg hem lief" (10, 21); „zuchtte hij" (7, 34); innerlijk bewogen" (1, 41); „het in zijne armen nemend" (9, 36; 10, 16 enz.); toevoegsels, die bij de andere synoptiesche schrijvers gemist worden. Vraagt men nu, wat meer waarschijnlijk is, òf dat niet alleen Mattheüs, maar evenzoo ook Lukas, voorzoover bij hen dezelfde verhalen voorkomen, deze uitdrukkingen bij Marcus aangetroffen, doch met bedoeling overgeslagen heb-

ben, òf dat Marcus daarmede zijn verhaal heeft trachten op te sieren? dan zal een onbevooroordeelde wel altijd zich voor het laatste moeten verklaren.

Vragen wij, als Marcus derhalve, wat ons nog steeds als het meest waarschijnlijke voorkomt, zijn Evangelie heeft zamengesteld uit de beide andere, welk doel hij daarmede kan beoogd hebben? dan blijkt het vooreerst met een enkelen oogopslag, dat het hem te doen was om een uittreksel, om een geschrift van geringeren omvang dan de beide andere Evangeliën. Doch daarbij kwam nog eene andere reden. De afwijkingen tusschen Mattheüs en Lukas, zegt Gfrörer [1]) niet ten onregte, waren, vooral bij het gebruik, dat van beide Evangeliën in de kerk gemaakt werd, hoogst lastig; vandaar dat bij een lid der kerk de gedachte geboren werd om hetgeen hem in beide toescheen de hoofdzaak te wezen, in een derde geschrift, dat een kort uittreksel van beide bevatte, tot een geheel te vereenigen. Als wij nu echter bedenken, in welke afdeelingen der kerk Mattheüs, in welke Lukas bij voorkeur gelezen werd, dan zien wij, dat Marcus bedoeling nog nader kan omschreven worden, als eene poging om een Evangelie te leveren, dat beiden, Joden- en Heidenchristenen, voldoen kon. Schijnt het hiernaar dat met de zamenstelling van het tweede Evangelie hetzelfde werd bedoeld als met die van het derde, bij nadere beschouwing merken wij toch dit onderscheid op, dat Marcus meer door ontwijking en weglating zoekt te bereiken, hetgeen Lukas door bijvoeging en tegenoverstelling tracht te verkrijgen, waardoor men ook beider bedoelingen aldus zou kunnen onderscheiden, dat Lukas zich heeft voorgesteld aan pauliniesche denkbeelden ingang te verschaffen, zonder de Jodenchristenen te kwetsen, Marcus daarentegen meer op enkel negatieve wijze beoogd heeft het Evangelie zóó voor te dragen, dat hij geen van beide partijen te na kwam. Daarom vermijdt hij alle uitersten, die aan eene of andere partij aanstoot zouden kunnen geven of tot wachtwoord zouden kunnen verstrekken en ontwijkt alle strijdvragen, die tot in het midden der tweede eeuw de kerk beroerden. Reeds de weglating der geschiedenis van Jezus geboorte en kindsheid moet ongetwijfeld daaraan worden toegeschreven. Tot haar toch behoorde het geslachtsregister, dat de Jodenchristenen van den ouden stempel zoo bijzonder stichtte, maar, gelijk de clementijnsche Homiliën ons leeren, enkele

[1]) Die heilige Sage, II, 124.

partijen onder hen, die zich aan den oorlogzuchtigen en zinnelijken David ergerden, aanstoot gaf, terwijl de Heidenchristenen er geen belang in stelden; daartoe behoorde de geschiedenis der bovennatuurlijke geboorte van Jezus, die den Heidenchristen welgevallig mogt zijn, maar door een deel der Jodenchristenen, en insgelijks door de oude Gnostieken Cerinthus en Karpokrates bestreden werd; daartoe eindelijk het verhaal van de oostersche sterrewigchelaars en de vlugt van het Christuskind naar Egypte, het land der afgoderij en der tooverkunsten, waaraan insgelijks aanstoot genomen kon worden. En als wij zien dat Marcion nog verder ging en uit zijn Evangelie ook nog de geschiedenis van Johannes den Dooper en van Jezus doop en verzoeking wegliet, dan komt het ons voor, alsof onze Evangelist het juiste midden heeft willen zoeken, toen hij achter de geschiedenis van Jezus kindsheid, maar vóór het verhaal aangaande den Dooper zijne grenslijn trok met de woorden (1, 1): (Hier is het ware) „begin des evangelies van Jezus Christus, den Zoon Gods".

En van hier af is het nu als in eene rekenkundige vergelijking, bij welke aan weêrskanten de gelijke grootheden worden doorgehaald, daar telkens tegenover een judaïstiesch stuk ook een universalistiesch wordt prijs gegeven. Zoo heeft Marcus aan den eenen kant de verzekering van Jezus omtrent het altoosdurend verbindend gezag der wet, zijn verbod aan de jongeren, om zich tot heidenen en Samaritanen te begeven, de belofte, dat zij eenmaal op twaalf troonen gezeteld de twaalf stammen Israëls zullen oordeelen, de zaligspreking en verhooging van Petrus aan de gevoelens der Heidenchristenen ten offer gebragt; maar evenzoo, om de Christenen uit de Joden niet te krenken, uit de rede van den Dooper (1, 7 vlg.) het harde woord, dat God uit de steenen Abraham kinderen kon verwekken, uit de gelijkenis der wijngaardeniers (13, 9) de uitdrukkelijke toepassing op de Joden, wien het rijk Gods zou ontnomen worden, daarna de geheele geschiedenis van den hoofdman van Kapernaüm, wegens de uitwerping der Joden en de beroeping der heidenen, waarmede zij insgelijks aan het slot bedreigt (Matth. 8, 11. 12), en bovendien de uitvoeriger reisbeschrijving bij Lukas met de daarin voorkomende, een paulinieschen geest ademende stukken, als de gelijkenis van den verloren zoon en de verhalen van den barmhartigen en den dankbaren Samaritaan, weggelaten. Echter zien wij hem ondertusschen somtijds, gelijk zulks bij zulk eene verwante rig-

ting zeer verklaarbaar is, met Lukas van rol verwisselen. Terwijl deze, die zich anders door de woorden te wijzigen of te verplaatsen weet te redden, de geschiedenis van de kananeesche vrouw wegens Jezus verklaring, dat hij alleen voor het huis Israël gezonden is, en de vergelijking der heidenen met de honden, liever geheel weglaat, zoekt Marcus ditmaal dit verhaal daardoor te behouden, dat hij die verklaring van Jezus doorschrapt en aan de plaats betrekkelijk de honden de verzachtende woorden doet voorafgaan, dat men althans, vóór men hun geeft, de kinderen zich moet laten verzadigen, dat wil zeggen tot de Joden de roeping tot het Messiasrijk moet doen uitgaan; voordat hieromtrent al het mogelijke was geschied, was het niet goed den honden te geven, dat wil zeggen den heidenen den toegang tot het Messiasrijk open te stellen. Aan dit regt van voorgang der Joden, zoo dacht misschien de Evangelist, was nu lang genoeg voldaan en daarom kon thans gevoegelijk tegen de toelating der heidenen geen bezwaar meer worden gemaakt.

Met het streven naar bekorting en om alle betwiste punten weg te laten, hangt ook aan den eenen kant tezamen dat Marcus alle langere reden òf weglaat, zooals de bergrede, òf, als in de toespraak tot de apostelen bij het aanvaarden hunner werkzaamheid, de uitspraken tegen de farizeën en aangaande de laatste dingen zeer bekort, wijl in deze reden, gelijk vooral in de bergrede, ten deele juist die beginselen ter sprake komen, die den strijd der partijen deden ontbranden. Veel meer nog is het ons echter een teeken, dat dit Evangelie in een lateren tijd vervaardigd is, toen men aan de geschiedenis van Jezus, vooral aan de wonderverhalen, reeds meer beteekenis begon te hechten dan aan de leer. Dat in den aanvang, toen men in 't algemeen was begonnen het leven en de werken van Jezus tot een onderwerp van overdenking te maken, zijne diepzinnige reden als de hoofdzaak werden beschouwd, zien wij reeds daaruit, dat, gelijk wij vroeger aantoonden, Papias eenvoudig de uitdrukking: Reden des Heeren, gebruikte om een evangeliesch geschrift aan te duiden. Zoo nemen bij Mattheüs de reden de meeste plaats in; ook bij Lukas, schoon hij door de splitsing der groote aaneengeschakelde reden ongetwijfeld een zeker evenwigt tusschen reden en feiten zocht te verkrijgen, is de verhouding over 't algemeen nog niet gewijzigd: eerst Marcus toont door de wijze, waarop hij de grootere reden verkort, doch de verhalen, voornamelijk de wonder-

verhalen, door ze op te sieren langer maakt, dat hem aan de laatste meer dan aan de eerste gelegen is. Dat in het laatst vervaardigde van onze Evangeliën, het johanneïesche, aan de reden weder eene ruimere plaats is toegekend, heeft zijne oorzaak in de beteekenis, welke een nieuw dogmatiesch standpunt had verkregen, dat in aaneengeschakelde leerreden moest uiteengezet worden. Daarentegen waren voor het doel door Marcus beoogd, kortere reden, verbonden met het verhaal van Jezus optreden als wonderdoener, voldoende. Terwijl hij dus den indruk, dien Jezus als zoodanig zoowel bij het volk als bij de jongeren verwekt, minstens even scherp als Lukas doet uitkomen, kleurt hij de wonderverhalen zelve deels nog meer dan deze, daar hij er vooral ook van houdt de wonderen werkende woorden van Jezus, als tooverspreuken, in de arameesche taal aan te halen (5, 41; 7, 34) [1]), deels verhaalt hij twee wonderbare genezingen, die bij de anderen niet voorkomen en beide dit gemeen hebben, dat Jezus den kranke terzijdeneemt en van speeksel gebruik maakt. (7, 31 vlg.; 8, 22 vlg.)

Vraagt men aan welke bronnen Marcus deze en eenige andere alleen door hem vermelde bijzonderheden ontleent, dan kan het wezen, dat hij de stof van de beide genezingsverhalen bij Mattheüs (9, 32; 12, 22) gevonden en volgens zijne eigene wonderbegrippen omgewerkt heeft. Buitendien vinden wij alleen bij hem allerlei namen van plaatsen en personen, zooals de reeds meermalen vermelde bijnamen voor de zonen van Zebedeüs, den naam des vaders van den tollenaar Levi, van den blinde te Jericho zelfs zijnen eigenen en zijns vaders naam, de namen der beide zonen van den kruisdrager Simon van Cyrene; eindelijk bij de gevangenneming van Jezus de aanteeking aangaande den naakt wegvlugtenden jongeling. Of hij deze bijzonderheden aan eene of meerdere geschrevene bronnen, aan mondelinge overlevering of wel alleen aan zijne eigene gave van combinatie en verbeeldingskracht verschuldigd is, daaromtrent is niets met zekerheid bekend, terwijl ook nu eens het een, dan weder het ander het geval kan zijn geweest.

Geheel mogen wij echter de betrekking niet onopgemerkt laten, die tusschen het Evangelie van Marcus en het johanneïesche bestaat. Uit den aard der zaak volgt, dat ook de beide andere synoptiesche schrijvers bepaalde punten van aanraking

[1]) Dat Renan hierin omgekeerd een teeken van oorspronkelijkheid ziet, schijnt ons eene groote dwaling. Juister is ook hieromtrent de opvatting van Eichthal, Les Evangiles, I, 67, Aanmerking.

hebben met dit Evangelie, deels in verhalen, deels in enkele uitspraken van Jezus; doch juist Marcus en Johannes komen op onderscheidene plaatsen zoo naauwkeurig overeen, dat men daarin een bewijs heeft gezien, dat de een den anderen gevolgd is, en wel Marcus Johannes, zooals naar men ligt begrijpen kan de verdedigers van het laatste Evangelie beweren. Vergelijkt men alle plaatsen, die hier in aanmerking kunnen komen, dan wordt het ongetwijfeld ten hoogste waarschijnlijk, dat de een den ander heeft voor oogen gehad; maar wie van beiden den anderen, daaromtrent zal altijd slechts de algemeene voorstelling kunnen beslissen, die ieder zich aangaande den oorsprong en de betrekking der beide Evangeliën gevormd heeft. In het verhaal van den verlamde bij Marcus (2, 9, 12) en van den kranke aan het water Bethesda bij Johannes (5, 9) vinden wij, bij louter verschillende omstandigheden, eene toespraak van Jezus in gelijke bewoordingen: „Sta op, neem uw bed op en wandel!", die aldus alleen in deze beide Evangeliën voorkomt en waar de overeenkomst zich zelfs tot het slechts schaars gebruikte woord, waarmede het bed wordt aangeduid, uitstrekt; doch welk van beide berigten, als men niet aannemen wil dat dit gedenkwaardig woord door de overlevering bewaard bleef, het oudste zij, kan men uit de woorden zelve moeijelijk opmaken. In de spijzigingsgeschiedenis gewagen Marcus (6, 37) en Johannes (6, 7), en zij alleen, van de 200 denariën en evenzoo in de geschiedenis der zalving slechts zij van de 300 denariën, die in het eerste geval tot het aankoopen van genoegzame spijs hadden moeten besteed worden en waarvoor in het laatste geval de balsem had kunnen verkocht worden; waarbij komt dat bij beide Evangelisten dezelfde eigenaardige constructie aangetroffen wordt, benevens een woord zoo uiterst zeldzaam, dat daarover tusschen de schriftverklaarders een strijd kon onstaan, of het „echt" of „drinkbaar" beteekende (Marc. 14, 3. 5. Joh. 12, 3. 5) [1]). Heeft men hier, wat het eerste punt van overeenkomst betreft, op de omstandigheid gewezen, dat Johannes het wonder zoekt te vergrooten door de 200 denariën, die Marcus voor den aankoop van levensmiddelen voldoende acht, als nog niet eens genoegzaam voor te stellen om ieder ook slechts eene geringe hoeveelheid brood te verschaffen, en daarin een teeken gezien, dat het berigt van Johannes het laatst is opgesteld, dit wordt weder opgewogen

[1]) Marcus: *Ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς.* Johannes: *Λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου.*

door de omstandigheid, dat in het andere verhaal omgekeerd juist Marcus niet tevreden met de 300 denariën, waarop Johannes de waarde van den balsem bepaalt, deze nog meer waard schat. Terwijl eenige verdere punten van overeenkomst in de lijdensgeschiedenis van minder beteekenis zijn, ontmoeten in de opstandingsgeschiedenis Marcus en Johannes elkander daarin, dat Jezus het eerst, niet als bij Mattheüs aan Maria Magdalena en de andere Maria, maar aan gene alleen verschijnt (Marc. 16, 9; Joh. 20, 11 vlg.). En als wij nu hier met dezelfde maat willen meten, als vroeger bij de geschiedenis der Emmaüsgangers, dan schijnt het dat het korte berigt bij Marcus slechts als eene beknopte tezamenvatting van het uitvoerige verhaal bij Johannes kan beschouwd worden. Echter bestaat hier nog altijd dit onderscheid, dat met betrekking tot eene zoo merkwaardige persoon als Magdalena eene geschiedenis, hoe kort ook verhaald, nog steeds eenige beteekenis behoudt, terwijl daarentegen hetgeen met twee ongenoemde jongeren (als zoodanig toch worden zij bij Marcus vermeld) voorviel, alleen gewigt verkrijgt door de nadere omstandigheden, waarop Marcus wel zinspeelt, maar op eene wijze, dat men het zonder het meer uitvoerige verhaal te raadplegen, niet zou kunnen begrijpen. Doch deze beide gevallen behooren tot het slot van het Evangelie van Marcus, dat bij de kritiek verdacht is, daar het in onderscheidene oude handschriften gemist wordt.

Uit het voorgaande kan gemakkelijk verklaard worden, hoe men er toe gekomen is boven ons Evangelie den naam van Marcus te plaatsen, die in de Handelingen (12, 12) voorkomt als zoon van eene met Petrus bevriende en tot de eerste Christengemeente te Jeruzalem behoorende moeder, later als zijnde een tijd lang de medgezel van Paulus en Barnabas (12, 25; 15, 37 vlg.) en van wien daarop in den eersten brief van Petrus (5, 14) gewaagd wordt, als tot de omgeving des apostels, waarschijnlijk te Rome, behoorende, terwijl de kerkelijke overlevering hem als diens tolk voorstelt. Werd Paulus onder de Evangelisten door zijnen jonger Lukas vertegenwoordigd, de eer eener vertegenwoordiging mogt ook Petrus niet ontgaan en dat men hiertoe juist Marcus uitkoos, is welligt met het oog op het neutrale karakter van diens Evangelie geschied, daar iemand, die achter elkander met Paulus en Petrus had in betrekking gestaan, het meest geschikt scheen als vervaardiger daarvan beschouwd te worden. Doch gelijk de verzoening der

partijen, de vreedzame verbinding der beide groote apostelnamen slechts op die wijze tot stand kwam, dat Petrus voorop geplaatst werd, zoo moest ook in den kanon de aanhanger van Paulus dien van Petrus den voorrang laten en het Marcus-Evangelie ging als het tweede aan dat van Lukas, het derde, vooraf. De onderstelling, dat in de stad, waar door de verzoening der strijdende partijen en de verbinding der beide apostelnamen de ééne katholieke kerk gegrondvest werd, of althans in het Westelijk gedeelte van het romeinsche rijk ook het Evangelie van Marcus voor het eerst het licht zag, wordt nog bevestigd door de latinismen, die in zijn grieksch talrijker dan in eenig ander geschrift van het Nieuwe Testament voorkomen.

22. DE VIER EVANGELIËN ONDERLING VERGELEKEN EN HUNNE WAARDE BEPAALD.

Als wij aan het eind dezer beschouwingen, die als inleiding noodzakelijk waren, vragen, wat door elk onzer vier Evangeliën wordt bijgedragen tot vermeerdering onzer historiesche kennis van Jezus, zijne persoonlijkheid, zijne bedoelingen en lotgevallen, dan legt, gelijk het voorgaande ons leerde, het Mattheüs-Evangelie daarbij het grootste gewigt in de schaal. Wij hebben alle reden om aan te nemen, dat het onder de Evangeliën juist datgene is, hetwelk ons het beeld van Christus, gelijk het in de allereerste gemeente leefde, in zijne meest oorspronkelijke gedaante voor oogen plaatst.

Niet alsof het het oudste der nieuw-testamentiesche geschriften ware; de echte brieven van Paulus zijn ongetwijfeld ouder. Doch Paulus kon Jezus moeijelijk van aangezigt gekend hebben en als wij lezen, dat hij zich doorgaans daarop eenigzins beroemt, dat hij zich na zijne wonderbare roeping niet in het minst gehaast, maar er drie volle jaren over heeft laten voorbijgaan, voor hij met de oudere apostelen zocht in kennis te komen (Gal. 1, 17 vlg.), van welke hij toch alleen naauwkeurige berigten omtrent het leven van Jezus ontvangen kon, dan zien wij hoe weinig hij zich daaraan liet gelegen zijn en hoezeer tegenover den Christus, wiens beeld in hem was verrezen, de Christus der oudere apostelen, dat wil zeggen tegenover zijne voorstelling van den Christus de historiesche Christus hem slechts van ondergeschikte beteekenis was. Alleen de algemeen bekende feiten van zijnen kruisdood en zijne opstan-

ding en bovendien van de instelling des avondmaals vinden wij in de brieven van Paulus als zoodanige door de overlevering tot hem gekomen stukken uit de levensgeschiedenis van Jezus opgeteekend. (I Kor. 11, 32 vlg.; 15, 3 vlg.). Ook de Openbaring van Johannes is ouder dan het Evangelie van Mattheüs, maar uit haar blijkt ons volkomen, hoezeer de verwachtingen der oudste Christengemeente eene rigting genomen hadden, die hen het aardsche leven van Jezus geheel deed uit het oog verliezen. Naarmate hij minder gedurende zijne geweldaadig verkorte omwandeling hier op aarde beantwoord had aan de nationale verwachtingen, van welke zelfs zijne meest ontwikkelde jongeren zich niet geheel wisten vrij te maken, verbeidden alle harten met te meer ongeduld zijne wederkomst, die men nu op handen geloofde en die het schitterende tegenbeeld van zijn nederig menschelijk bestaan wezen en alles in volheid schenken zou wat men daar gemist had. Daarom wordt in de Openbaring ook slechts met korte woorden van Jezus dood en openbaring, als de fundamenteele geloofswaarheden der Christenen, gewaagd, terwijl de profetiesche fantasie juist met gloeijende kleuren de verbeide toekomst afschildert. Er werd reeds eene zekere verkoeling dier hooggespannen verwachtingen, een langduriger vertragen van de wederkomst des heengevarenen Christus toe vereischt, voor men er toe komen kon, voorloopig zijne blikken op het verledene te rigten en als waarborg voor 'tgeen komen zou, ook reeds in verloopene dagen de kenteekenen zijner hoogere waardigheid te zoeken.

Daarbij trof het gelukkig, dat toen de werkzaamheid der schrijvers minder in brieven op de tegenwoordige behoeften en in de openbaringen op de toekomst gerigt was en meer de voorstelling van het leven van Jezus in Evangeliën zich ten taak stelde, in de oorden, waar hij werkzaam was geweest, nog een heerlijke voorraad zijner onvergetelijke reden en spreuken in omloop was, wel is waar ten deele reeds losgemaakt van de gebeurtenissen, waaraan zij haar ontstaan dankten, en innerlijk niet meer verbonden, hier en daar ook reeds naar latere tijdsomstandigheden gewijzigd, doch altijd nog zoo, dat zij doorgaans nog den echten stempel van Jezus geest droegen. Anders was het echter reeds met de voorvallen uit zijn leven gesteld. Van deze waren, toen de behoefte aan het beschrijven zijner geschiedenis zich deed gevoelen, blijkbaar slechts de meest algemeene omtrekken in de herinnering be-

waard gebleven, welke men nu echter te meer trachtte aan te vullen en op te sieren door de voorstelling, die men zich gevormd had van hem, wiens wederkomst op de wolken des hemels men tegemoetzag. Vandaar de menigte wonderverhalen, die het best bij afgekoelde sintels uit den apokalyptieschen vuurhaard kunnen vergeleken worden; vandaar die lichtpunten, als het voorgevallene bij Jezus doop, verheerlijking en opstanding, in welke de toekomstige heerlijkheid van den uit den hemel terugverwachte reeds door het nederig omhulsel van zijn aardsche leven zou heengeschitterd hebben. Dit alles vertoont zich bij Mattheüs in bijzondere oorspronkelijkheid, die evenwel altijd nog naar het voorafgaande slechts eene betrekkelijke is. Want ook in dit Evangelie bezitten wij reeds een medium, dat door de groote tijdsruimte, waardoor het van de daarin beschrevene voorvallen gescheiden is en door den invloed van allerlei sedert geborene voorstellingen en gebeurtenissen onduidelijk is geworden, waarin veel verloren gegaan, menig beteekenisvol woord, menige handeling van Jezus in vergetelheid geraakt kan zijn. Aan den anderen kant kan echter ook menige trek aan het beeld van Jezus toegevoegd zijn, menig woord, dat hij niet gesproken, menige daad, die hij niet verrigt heeft, menig voorval, dat in werkelijkheid niet met hem geschied is; en evenzeer kan zich in het Evangelie veel in gewijzigd licht, in flaauwer tint voordoen. Daar wij in elk geval uit de geschiedenis weten, welk een dikke laag joodsche vooroordeelen zelfs bij de meest uitstekende jongeren van Jezus aan een zuiverder opvatting van het Messiasidee in den weg stond en dat die geenszins aanstonds is opgelost, toen de meester uit hun midden werd weggenomen, zoo ligt het vermoeden voor de hand, dat die vooroordeelen misschien juist op het oudste onzer Evangeliën nog bijzonder krachtig hunnen invloed hebben uitgeoefend en wij dus juist van het Christusbeeld, ons daar voorgesteld, nog menigen joodschen trek verwijderen en op rekening van het medium stellen moeten, door hetwelk wij in dit Evangelie dat beeld aanschouwen.

Hierdoor ontstaat de mogelijkheid, dat ondanks den voorrang, die in betrekkelijken zin aan het eerste Evangelie moet toegekend worden, toch ook de andere in bijzondere punten daarboven de voorkeur verdienen. Zij kunnen vooreerst veel er aan toevoegen, dat in het eerste Evangelie gemist wòrdt, òf, omdat dit niet gevonden werd in den kring der overleve-

ring, waaruit de schrijver van dit Evangelie putte, maar in andere kringen was bewaard gebleven, òf omdat de schrijver het met bedoeling of toevallig had overgeslagen. Zoodanig eene nalezing geeft ons Lukas en wij zijn geenszins geregtigd de toevoegsels, die hij ons op die wijze schenkt, alleen daarom als onhistoriesch te verwerpen, wijl Mattheüs ze niet heeft, maar zullen moeten erkennen, dat vooral door vele der alleen bij Lukas voorkomende reden onze wetenschap aangaande Jezus persoon verrijkt wordt. Immers vermeldt Lukas nog in zijn boek der Handelingen (20, 35) eene uitspraak van Jezus, die hij in het Evangelie heeft vergeten, het woord: „Zaliger is het te geven dan te ontvangen", waaromtrent wij althans zullen moeten getuigen, dat het Jezus volkomen waardig en geheel in zijnen geest is. Ja ook van de alleen in de apokriefe Evangeliën bewaard gebleven uitspraken konden enkele echt zijn, zooals b.v. het door de kerkvaders zoo vaak aangevoerde: „Wordt ervarene wisselaars." [1]) Onmogelijk is het althans niet, veeleer moet overeenkomstig het boven medegedeelde vooraf ondersteld worden, dat ook menig woord en menig verhaal van Jezus zich inmiddels in de sage gevormd had, of met bedoeling was geschapen, om aan bepaalde voorstellingen en bedoelingen steun te verleenen. Waarschijnlijk is dit b.v. het geval geweest met de verkiezing en uitzending der zeventig jongeren, of met de herschepping, die de opstandingsgeschiedenis bij Lukas tegenover Mattheüs heeft ondergaan, en inzonderheid met haar slot, de geschiedenis der hemelvaart, die men het zelfs kan aanzien, dat zij ontstaan is in de tijdsruimte, die tusschen de vervaardiging van het Evangelie van Lukas en van de Handelingen verliep.

Dergelijke dubbele mogelijkheid bestaat, wanneer eene door Mattheüs vermelde rede of gebeurtenis bij de overige evangelisten ontbreekt. Op zichzelf beschouwd ligt hierin nog minder een bewijs opgesloten tegen de geschiedkundige waarde van het berigt in het eerste Evangelie, dan in het omgekeerde geval, zoo aanstonds door ons besproken, daar Marcus toch reeds om der beknoptheid wille veel moest weglaten en hij evenals Lukas andere zaken ook alleen om dogmatiesche redenen kon overslaan. Doch als nu deze dogmatiesche bezwa-

[1]) *Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.* Aangehaald in de clement. Homiliën, II, 51; III, 50; XVIII, 20; bij Clem. v. Alex., Strom., I, 28; buitendien bij Origenes, Hieronymus en anderen. Misschien behoorde dit woord tehuis in de gelijkenis van de talenten, gelijk het Hebreër-Evangelie die vermeldt; zie Hilgenfeld, Das Evangelium der Hebräer, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1863, blz. 368.

ren werden ingebragt tegen verhalen, die zelve alleen aan dogmatiesche vooroordeelen hun ontstaan verschuldigd waren, konden zij, schoon dan ook slechts toevallig, ten gevolge hebben dat ongeschiedkundige trekken aan het beeld van Jezus werden ontnomen. Zoo hebben Lukas en Marcus ongetwijfeld volkomen gelijk gehad door uit Jezus toespraak aan de jongeren het verbod, om tot heidenen en Samaritanen te gaan, weg te laten, daar dit verbod in het berigt van het eerste Evangelie waarschijnlijk alleen was ingeslopen door de voorstellingen van steile Jodenchristenen.

Wat aangaat het johanneïesche Evangelie, is de nieuwere kritiek van meening, dat de belangrijke verrijking, die de schat der evangeliesche geschiedkundige stof daardoor ondergaan heeft, slechts schijnbaar, wat het werkelijk geschiedkundigs bevat aan de oudere Evangeliën ontleend en alles, wat daar buiten valt, vrije schepping of omwerking is. Van dit oordeel zal men moeijelijk iets kunnen afdingen, doch het is eene andere vraag of er niet in het standpunt, waarop het zijnen Christus plaatst, toch iets is, dat wij tegenover de oudere Evangeliën als verbetering van deze kunnen beschouwen? De meer vrije geestelijke wijze van denken is in het vierde Evangelie wel is waar in een vorm gehuld, die Jezus zeker vreemd was, maar bestaan er geen voorbeelden, dat b. v. een later levend wijsgeer tot regt verstand van een dichtstuk of eene godsdienst geraakte onder den invloed van begrippen, van welke de dichter, de godsdienststichter zelf niets wist? Als wij aannemen, niets slechts op grond van 'tgeen de geschiedenis ons omtrent gelijksoortige gevallen leert, maar voor dit geval ook uit zekere sporen blijkt, dat de eerste jongeren van Christus hem niet volkomen begrepen en het standpunt der eerste gemeente beneden het zijne was gelegen, en als op dit standpunt der eerste gemeente onze oudere Evangelisten, inzonderheid Mattheüs, staan, dan kon de vierde toch, moge hij dan ook tot zijn hooger standpunt langs eene aan de Alexandrijnsche wijsbegeerte ontleende ladder zijn opgeklommen, door middel van die vreemde ladder het standpunt, waarop Christus stond, meer nabij zijn gekomen; en als wij het woord betreffende het niet voorbijgaan der kleinste letter van de wet bij Mattheüs en dat aangaande de aanbidding Gods in geest en in waarheid bij Johannes als de twee tegenovergestelde uitersten beschouwen, dan is het nog zeer de vraag, aan welk dezer beide uitersten de historiesche Jezus het naast stond.

Daarbij moet men zich wachten, om nu ook, nadat men het vooroordeel omtrent een doorgaande overeenstemming tusschen het johanneïesche en de andere Evangeliën is tebovengekomen, de klove, die tusschen beide door het verschil in geest en standpunt bestaat, te zeer te verbreeden. Wanneer Baur het johanneïesche Evangelie het meest geestelijke, maar ook meest ongeschiedkundige van alle Evangeliën noemt [1]), dan hebben wij tegen de laatste kwalificatie ook na het zoo even besprokene geen bezwaar. Als hij echter de eerste aldus nader omschrijft: dat dit Evangelie ons in de sfeer van het zuiver geestelijke verplaatst [2]), dan valt hiertegen veel te zeggen. Baur neemt het trouwens ook zelf zoo streng niet, want hij maakt op eene menigte bijzonderheden in het Evangelie opmerkzaam, die niets minder dan zuiver geestelijk zijn. Maar uit deze bijzondere trekken vormt hij zich niet, als uit de tegenovergestelde, eene algemeene voorstelling en zijn geheele streven is meer daarop gerigt, om de geestelijke zijde van het johanneïesche Evangelie te doen uitkomen, waarbij hij altijd in verzoeking komt, de andere zijde over het hoofd te zien. Doch men begrijpt dit merkwaardige Evangelie eerst dan ten volle, als men inziet, dat het, evenals het aan den eenen kant het meest geestelijke is, zoo ook weder aan den anderen kant het meest zinnelijke van alle is. De schrijver van dit Evangelie neemt eenen aanloop om het wonder symboliesch op te vatten en het van al het feitelijke te ontdoen, om de wederkomst van Jezus als een komen in den geest, de opstanding en het oordeel als reeds hier onafgebroken gewerkt voor te stellen, maar hij blijft halverwege staan en keert terug tot het wonder, dat hij dan als werkelijke gebeurtenis even hoog opvoert, als hij den geestelijken zin daarvan krachtiger doet uitkomen. Naast de geestelijke wederkomst van Christus in den parakleet plaatst hij zijne zinnelijke wederverschijning met de teekenen zijner wonden, naast het inwendig reeds hier voltrokken oordeel het toekomstige, uitwendige gerigt, en dat hij beiden tegelijk doet, in het eene ook het andere besluit en aanschouwt, daarin bestaat zijn mystiesch karakter.

't Was voor vele theologen van den nieuweren tijd, gelijk wij hierboven zagen, zoo moeijelijk zich deze beide zijden in het johanneïesche Evangelie vereenigd te denken, dat zij wegens

[1]) Die Einleitung in das Neue Testament als Wissenschaft; Theol. Jahrb. 1851, blz. 306.

[2]) Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, blz. 170.

deze gewaande onvereenigbaarheid, tusschen de bestanddeelen, waarin zij een geestelijke rigting meenden te ontwaren, en die, welke meer den stempel eener zinnelijke opvatting droegen, eene onderscheiding als van apostoliesche en niet-apostoliesche bestanddeelen meenden te moeten maken, waardoor zij echter juist deden blijken, dat zij het ware karakter van het johanneïesche Evangelie niet hadden begrepen. En toch lag een geheel gelijksoortig voorbeeld onmiddellijk voor de hand. Het uit den schoot van het alexandrijnsche Jodendom voortgekomene Boek der Wijsheid, welks beschouwingen over de wereldscheppende en wereldregerende wijsheid en het alvermogende woord Gods buitendien tot regt verstand van het Evangelie van Johannes moeten vergeleken worden, toont ons aan den eenen kant een zeer geestelijk en beslist wijsgeerig standpunt, waarmede echter een zoo fantastiesch wondergeloof gepaard gaat, dat b. v. de plagen van Egypte met de avontuurlijkste wonderen, waarvan het boek Exodus niets weet, worden opgesierd. Eene gelijke tegenstrijdigheid bespeuren wij ook bij Philo. Dit was een kenmerk van het Platonisme; maar het is het ook nog heden van iedere wijsgeerige rigting, die voornamelijk de fantasie, met verwaarloozing van het kritiesch verstand, volgt, gelijk dan ook de geschiedenis der wijsbegeerte van Schelling en ook van de oud-hegeliaansche school ons geheel gelijke voorbeelden oplevert.

Deze gesteldheid van het johanneïesche Evangelie is nu echter juist de oorzaak, die het in onze dagen tot het lievelingsevangelie maakt. Het eigenlijke evangeliesche brood, de voedende hoofdbestanddeelen der geschiedenis en ook der leer van Christus, hebben van oudsher de drie eerste Evangeliën, vooral Mattheüs, der gemeente verschaft, terwijl hetgeen Johannes daaraan toevoegde, de spijs kruiden moest. Luthers voorliefde voor het johanneïesche Evangelie hing zamen met zijne regtvaardigingsleer, aan welke de wijze, waarop het goddelijke in Jezus persoon in dit Evangelie werd op den voorgrond geplaatst, moest welkom wezen, en evenzeer met het mystiesche in zijne natuur en ontwikkeling. De voorkeur thans daaraan gehecht heeft eene andere oorzaak, die men aldus kan aanduiden, dat men de drie eerste Evangeliën als de naieve, het vierde als het sentimenteele, gene als de klassieke, dit als het romantiesche Evangelie voorstelt. Wat Schiller van den naieven dichter zegt: dat hij gestreng en preutsch is als de maagdelijke Diana in hare wouden, dat de dorre

waarheid, met welke hij zijn onderwerp behandelt, niet zelden ongevoeligheid schijnt, dat het onderwerp, waarmede hij zich bezig houdt, hem geheel beheerscht, hij zelf zich achter zijn werk verschuilt en aan het hart, dat hem zoekt, ontvliedt; doch dat door de waarheid en bezielde aanschouwelijkheid, waarin hij ons zijn onderwerp voor oogen plaatst, de indruk, dien zijn werk, ook bij zeer pathetiesche toestanden, maakt, altijd frisch, rein en kalm zal wezen — dat kan juist van onze drie eerste Evangeliën gezegd worden. En als Schiller dan verder het onderscheid tusschen den naieven en sentimenteelen dichter aldus beschrijft: deze zij groot door de kunst der beperking, gene door de kunst der onbegrensdheid, en wanneer hij het laatste opheldert door de woorden: de sentimenteele dichter denkt over den indruk na, dien het onderwerp op hem maakt en alleen op dit nadenken grondt zich de aandoening, die bij hemzelf wordt opgewekt en hij bij ons opwekt; hij verbindt zijn onderwerp met een idee en heeft daarom altijd met twee tegenstrijdige voorstellingen en gevoelsindrukken te doen, die van het idee als van het oneindige, en van de werkelijkheid als de begrenzing; daarom zal het gevoel, door hem verwekt, altijd een gemengd, de indruk, dien hij geboren doet worden, steeds prikkelend en in spanning brengend zijn — dan ziet elk evenzeer in deze woorden van Schiller den indruk verklaard, dien het Evangelie van Johannes verwekt en de oorzaken daarvan aangegeven. De naieve dichter, zegt Schiller, is de zoodanige, die zelf natuur is, de sentimenteele de zoodanige, die de natuur zoekt. Zoo berust, kunnen wij zeggen, de kalmte, klaarheid en objectiviteit in de voorstelling der synoptiesche schrijvers daarop, dat zij hunnen Christus niet eerst scheppen moeten, maar hem slechts behoeven te nemen en weder te geven, gelijk hij in de voorstelling der christelijke gemeente leefde; en daarentegen de pathetiesche opgewondenheid, de subjectieve spanning, het koortsachtige gevoel in het johanneïesche Evangelie daarop, dat de schrijver zich eerst zijn Christus-ideaal als uit den hemel naar beneden halen, het met geschiedkundige vormen omkleeden en bij de geloovigen binnenleiden moet.

Juist daarom echter vindt het johanneïesche Evangelie met zijn Christusbeeld bij het tegenwoordige geslacht meer sympathie, dan de synoptiesche met het hunne. Deze, de uitdrukking der kalme zekerheid van het geloof der gemeente (want ook de tegenstelling tusschen het liberale Jodenchristendom

van het eerste en het gematigde Paulinisme van het derde Evangelie oefent betrekkelijk slechts weinig invloed uit op de opvatting van Christus persoon en wezen) waren natuurlijk in harmonie met de even kalme gerustheid der eeuwen des geloofs; het eerste, dat er vol onrust naar worstelt om de nieuwe denkbeelden met de oude overlevering in overeenstemming te brengen, en de subjectieve waarheid ook als objectief geloofwaardig voor te stellen, moet aan den geest van een tijd behagen, welks geloof niet meer een rustig bezit, maar een onafgebrokene worsteling is, en die meer zou willen gelooven, dan hij eigenlijk nog gelooven kan. Met het oog op den indruk, dien het Evangelie van Johannes van deze zijde op de tegenwoordige Christenheid maakt, kunnen wij het ook het romantiesche noemen, schoon het op zichzelf beschouwd niets minder dan eene romantiesche schepping is. De onrust, de verhoogde gevoelsstemming, die bij den hedendaagschen geloovige een gevolg is van het streven om met de nieuwe overtuigingen, die zich onwederstaanbaar aan hem opdringen, toch ook het oude geloof te bewaren, werd omgekeerd bij den Evangelist veroorzaakt door de poging om de oude overlevering tot zijn nieuw denkbeeld op te heffen en daarnaar om te scheppen; maar de onrust, de inspanning, het schemerlicht, het zwevende der omtrekken van het aldus verkregene beeld werden bij beiden evenzeer waargenomen, en daarom gevoelt de Christen van onzen tijd zich juist zoo sterk door dit Evangelie aangetrokken. De johanneïesche Christus, die waar hij zichzelven afschildert, zichzelf als het ware telkens overdrijft, is het tegenbeeld van den geloovige onzer dagen, die om zijn geloof niet te verliezen, zichzelven ook voortdurend moet opwinden. De johanneïesche wonderen, die telkens weder geestelijk verklaard en toch tegelijk in volle kracht als werkelijke wonderen worden voorgesteld, wier aantal vermeld en die met alle bewijzen gestaafd worden en toch wederom niet de ware grond moeten zijn des geloofs, zijn wonderen en geene wonderen; men moet daaraan gelooven en kan toch ook zonder hen gelooven; volkomen zooals de tegenwoordige halfslachtige tijd het verlangt, die in de worsteling met tegenstrijdigheden zich afmat en tot heldere inzigten en klare woorden in het godsdienstige te kracht- en moedeloos is.

De schrijver van het vierde Evangelie is een Correggio, een meester in het clair-obscur. Zijne teekening is vaak onjuist, maar het kleurenspel, het ineenvloeijen van licht en

schaduw maakt het treffendste effect. Bij de synoptici is de teekening zoowel juister als krachtiger, maar zij verstaan het minder in licht en lucht eene zachte bekoorlijkheid te brengen; vandaar dat onze tijd ze hard en stijf vindt, terwijl aan het vierde Evangelie om die eene eigenschap, waardoor het uitmunt, alle overige feilen worden kwijtgescholden.

Gelijk de kunstenaar echter somtijds door de eenvoudigste techniesche middelen de treffendste uitkomsten verkrijgt, zoo kan men hetzelfde ook bij het vierde Evangelie opmerken. Ik wil slechts op eene enkele zoodanige kunstgreep opmerkzaam maken, zij het dan ook dat mij de keuze wordt euvel geduid van het voorbeeld, waarvan ik mij ter opheldering bedienen wil. Goethe zegt ergens van den Uilenspiegel, dat de voornaamste aardigheden van dit boek daaruit voortkomen, dat alle menschen daar in figuurlijken zin spreken en Uilenspiegel integendeel alles letterlijk opvat. Evenzoo wordt hetgeen de zamenspraken van het johanneïesche Evangelie vooral piquant maakt daarin gelegd door de tegenovergestelde omstandigheid, dat Jezus in figuurlijken zin spreekt, en alle andere menschen zijne woorden letterlijk opvatten. Als iemand onder allen de eenige is, die iets niet verstaat [1]), dan wordt dit belagchelijk. Doch als iemand onder allen de eenige is, die de zaak, waarover gesproken wordt, begrijpt, dan schijnt dit verheven [2]). Zijn in het eerste geval zij, die de zaak begrijpen, geheel gewone menschen en wordt dus tot dit begrijpen niets bijzonders vereischt, dan schijnt de enkele, die de zaak niet vat, maar een halfmensch. Maar als in het tweede geval omgekeerd juist de meest beschaafde en schrandere menschen degenen zijn, die het gesprokene niet vatten, dan moet de eenige, die dit wel doet, een halve god schijnen. Vindt daar somtijds overdrijving plaats, daar het niet verstaan ondenkbaar is, dan is dit geen gebrek, wijl het den beoogden, komieschen indruk verhoogt; hier daarentegen wordt het even dikwijls eene fout, als de geschiedkundige waarheid van het verhaal daardoor twijfelachtig gemaakt wordt en het verhevene al den schijn van ongerijmdheid verkrijgt.

---

[1]) Als Uilenspiegel b. v. de uitdrukking: „Zooals het de herder de poort uitdrijft".

[2]) Gelijk de johanneïesche Jezus het door Nikodemus niet begrepen beeld der wedergeboorte, of de voor de burgers van Kapernaüm zoo aanstootelijke overdragtelijke uitdrukking van het eten van zijn vleesch en het drinken van zijn bloed.

III.

ENKELE AAN HET VOLGEND ONDERZOEK VOORAFGAANDE OPMERKINGEN.

---

23. TERUGBLIK.

In het eerste gedeelte dezer inleiding hebben wij gezien, hoe de tot dusver geleverde proeven, om eene geschiedkundige voorstelling van het leven van Jezus te geven, alle daardoor schipbreuk leden, dat zij òf, de Evangeliën volgende, zich Jezus als eene persoonlijkheid en in zijn leven zich krachten werkzaam dachten, geheel in strijd met hetgeen ons overal elders de geschiedenis doet aanschouwen; òf dat zij, die geloofsonderstelling varen latende, echter de Evangeliën als volkomen historiesche oorkonden bleven beschouwen en daardoor gedwongen waren ze op eene hoogst onnatuurlijke wijze te verklaren; òf dat zij eindelijk tusschen beide standpunten wijfelend, aan beide zijden iets inruimende en daarbij niet langer overtuigd van het hooge gezag der Evangeliën als historiesche oorkonden, zonder het toch te wagen zich daaraan geheel te onttrekken, alle wetenschappelijke beteekenis verloren. In het tweede gedeelte hebben wij daarna de Evangeliën als bronnen voor de geschiedenis van Jezus beschouwd en onderzocht, wat vooreerst uitwendige getuigenissen en vervolgens hunne innerlijke gesteldheid ons omtrent hen als zoodanig leeren, en 't is ons gebleken, dat de uitwendige getuigenissen, wel verre van te bevestigen, dat die geschriften afkomstig zijn van ooggetuigen of van de zoodanigen, die met deze of den tijd der evangeliesche geschiedenis in aanraking kwamen, veeleer tusschen dit tijdvak en de vervaardiging dezer geschriften eene tusschenruimte openlaten, gedurende welke veel ongeschiedkundigs kan ingeslopen zijn; dat echter de innerlijke gesteld-

heid en de onderlinge verhouding der Evangeliën geheel en al zijn als van geschriften, die na elkander in dezen lateren tijd van verschillende standpunten geschreven, de gebeurtenissen niet zuiver, maar vermengd met de voorstellingen en de bedoelingen van dezen lateren tijd en zijne onderscheidene rigtingen teruggeven. Wanneer nu deze geschiedbronnen aangaande Jezus zaken vermelden, als in het leven van geen ander mensch voorkomen en die ook veroorzaakten, dat alle tot nu toe in het werk gestelde pogingen, om eene geschiedkundige voorstelling van het leven van Jezus te geven, mislukten, dan zullen wij ons ook voortaan niet meer gedwongen beschouwen, om ter handhaving der autoriteit dier geschriften deze dingen als werkelijk aldus geschied aan te nemen, of, als wij dit niet kunnen, deze geschriften, alsof hunne historiesche geloofwaardigheid in elk geval moest geldende blijven, op eene onnatuurlijke wijze uit te leggen; maar wij schenken in dat geval den geschriften hunne wonderen, doch beschouwen ze, wat ons betreft, bloot als mythen. Het wonder is het vreemdsoortige, met de geschiedkundige voorstelling strijdige bestanddeel in de evangeliesche verhalen aangaande Jezus; en door het als mythe te beschouwen maken wij het voor het onderwerp, dat wij behandelen, onschadelijk en tegelijk eene geschiedkundige beschouwing van het leven van Jezus mogelijk. Over deze beide begrippen, dat van het wonder en de mythe, zullen wij dus vooraf nog met een enkel woord moeten handelen.

24. HET WONDERBEGRIP.

Door een wonder [1]) verstaat men in 't algemeen een voorval, dat, niet verklaarbaar uit het werken en tezamenwerken van eindige oorzaken, als eene onmiddellijke inwerking der hoogste oneindige oorzaak of van God zelf zich voordoet, en welks doel is, Gods wezen en wil in de wereld te verwerkelijken, inzonderheid eenen gezant Gods in de wereld in te leiden, in het leven te houden, bij zijn handelen te besturen en hoofdzakelijk bij de menschen geloof te verschaffen. Deze wonderbare werkzaamheid Gods openbaart zich nu eens zoodanig, dat zij door den goddelijken afgezant werkt, als eene hem tot staving zijner geloofwaardigheid duurzaam verleende

[1]) Aangaande het volgende vergelijk mijne Dogmatik, I, § 17, 224 vlg.; (Zeller) Die Tübinger historische Schule, in von Sybels Hist. Zeitschrift, IV, 101 vlg.; (Dezelfde), Die histor. Kritik und das Wunder, als boven, VI, 364 vlg.

kracht, wier uiting slechts gebonden is aan de aanroeping Gods door den wonderdoener; of ook weder zoo, dat God zelf ten zijnen behoeve de geslotene rij der natuurlijke verschijnselen verbreekt en een bovennatuurlijk verschijnsel doet ontstaan (als bij de bevruchting van Maria, om Jezus te doen geboren worden; bij de wonderen van dien kindsheid, om hem der wereld aan te kondigen en zijn leven te beschermen; bij den doop, de verheerlijking, om hem te verheerlijken; bij de hemelvaart, om hem van de aarde naar die plaats heen te voeren, waar hij voortaan tehuis behoorde).

Zoodanige voorvallen nu vindt de geschiedvorscher, voorzoover hij bij zijn onderzoek de wetten der geschiedenis kan volgen, volstrekt nergens terug; daarentegen zien wij overal het godsdienstig geloof, hoewel altijd slechts op dat bepaalde gebied van godsdienst, waarop de geloovige tehuis behoort, van deze onderstelling uitgaan, zoodat derhalve de Christen wel de wonderen der joodsche en evangeliesche geschiedenis geloofwaardig acht, maar die der indiesche, egyptiesche, grieksche mythologie als fabelachtig en belagchelijk beschouwt, de Jood de wonderen van het Oude Testament als waar erkent, maar die van het Nieuwe Testament verwerpt, enz. Als nu het christelijke geloof de wetenschap opeischt evenzoo te handelen, namelijk overal het wonder te loochenen, doch zijn bestaan binnen den kring der christelijke, inzonderheid der oudste christelijke geschiedenis te erkennen, dan stelt de wetenschap veel te veel prijs op algemeenheid, dan dat zij aan zulk een particularistiesch verlangen zou willen voldoen, maar zij zal zeggen: òf op elk, òf op geen enkel gebied der godsdienstgeschiedenis zal ik de mogelijkheid van het wonder aannemen. Zij zal weigeren, al mogen ook hare bijzondere woordvoerders toevallig Christenen of Joden zijn, eene christelijke, joodsche wetenschap en inzonderheid een zoodanige geschiedbehandeling te wezen. Als zij bovengenoemd alternatief stelt, kan het haar echter met het eerste lid, de geldigheid van het wonder des noods op het gebied van alle godsdiensten aan te nemen, niet werkelijk ernst zijn en wel daarom niet, wijl dit zooveel beteekenen zou, als zich daar overal de handen te laten binden. Is het de taak der geschiedenis niet slechts na te gaan wat geschied is, maar ook hoe het eene uit het andere is voortgevloeid, dan zou zij het laatste, edelste deel harer taak moeten opgeven, zoodra zij ergens eene plaats wilde inruimen aan het wonder, dat juist die aaneenschakeling der gebeurtenissen verbreekt.

Daarmede zou nu eigenlijk de geschiedvorscher als zoodanig zijne weigering, om in de evangeliesche geschiedenis wonderen aan te nemen, van zijn standpunt voldoende gemotiveerd hebben; doch voorzoover hij toch niet enkel geschiedvorscher, maar in 't algemeen beoefenaar der wetenschap is, of althans moet zijn, zal de wijze, waarop hij de geschiedenis behandelt, van eene algemeene beschouwing aangaande den mensch en de wereld moeten uitgaan, die, al is haar vorm ook niet streng wijsgeerig, toch zijne wijsbegeerte zal kunnen genoemd worden. Men kan het onmogelijk ongepast vinden, dat de geschiedvorscher een wijsgeerig systeem heeft; slechts dit nadeel zou daarin kunnen gelegen zijn, dat, daar het aantal der wijsgeerige stelsels legio is en wie het eene volgt, het andere pleegt te verwerpen, de geschiedvorscher, die op grond van zijn wijsgeerig stelsel de wonderen weigert aan te nemen, er niet op rekenen kan voor zijn gevoelen de algemeene goedkeuring te verwerven.

Doch nu treft het gelukkig zoo, dat alle wijsgeerige stelsels, voorzoover zij althans op den naam van wijsgeerig kunnen aanspraak maken, het eens zijn omtrent de zaak, waarmede wij hier te maken hebben. Terwijl de zoogenoemde dogmatiesche stelsels daarin overeenkomen, dat zij het wonder als onmogelijk beschouwen, moeten de sceptiesche en kritiesche het althans voor onaanneembaar en onbewijsbaar verklaren. Dat, wat de eerste klasse van stelsels aangaat, voor het Materialisme het wonder eenvoudig een onding is, spreekt van zelf. Maar ook het Pantheïsme heeft geen God boven de wereld, dientengevolge ook geenen, die van omhoog in de wereldorde zou kunnen ingrijpen; het beschouwt de natuurwetten juist als het wezen en de bestendige verwerkelijking van den daarmede identieschen wil Gods; te beweren dat God iets in strijd met de natuurwetten zou kunnen doen, zou hetzelfde zijn als te beweren, dat God in strijd met de wetten van zijn eigen wezen zou kunnen handelen. Het gemakkelijkst zou men er toe kunnen komen te onderstellen, dat het Theïsme met zijn persoonlijken, van de wereld onderscheiden God het wonder denkbaar en aannemelijk zou kunnen achten. Werkelijk zijn er populaire vormen van dit stelsel, die ook het wonder in zich opnemen; waar het echter als wijsbegeerte optreedt, heeft het ook voor goed met het wonder gebroken. Want het moet dan tot de overtuiging komen, dat een God, die nu en dan eens een wonder doet, derhalve somwijlen op zekere wijze eene kracht

uitoefent, die hij daarop weder rusten laat, een aan den tijd ondergeschikt en dus geen absoluut wezen zijn zou; dat dus de werkzaamheid Gods veeleer als eene eeuwige daad beschouwd moet worden, die op zichzelf eenvoudig en zichzelf gelijk blijvende, zich slechts tegenover de wereld als een reeks bijzondere, opeenvolgende goddelijke werkingen vertoont. Zoo beschouwde Lessing het wonder als eene kiem, die, door God reeds bij de schepping der wereld in de wereld gelegd, zonder bijkomende buitengewone door God bestuurde omstandigheden, in de ontwikkelingsreeks der bij de schepping bepaalde oorzaken en gevolgen eerst dan ontspruit, als het wonder geschiedt; waarom de godgeleerden dan ook teregt daardoor de bevoegdheid Gods, om in het bijzonder en onmiddellijk op de wereld in te werken, opgeheven achtten. In meer bepaalde woorden nog verklaarde Wolf, dat elke wonderbare ingrijping Gods in den loop der natuur eene verbetering der schepping zou zijn, en dus het bewijs eener onvolkomenheid, die eene schaduw moest werpen op de goddelijke wijsheid [1]), en voor Reimarus was dit, gelijk bekend is, een hoofdsteunpunt in zijnen strijd tegen de bijbelsche geschiedenis en de kerkleer.

Van de zijde der sceptiesche en kritiesche wijsgeeren bezit inzonderheid Hume's verhandeling over de wonderen eene zoo beslissende kracht ter overtuiging, dat het vraagstuk door haar als opgelost kan beschouwd worden. Zullen wij op eene of andere getuigenis afgaande eene gebeurtenis voor werkelijk geschied houden, dan onderzoeken wij eerst de geloofwaardigheid dier getuigenis. Wij gaan na, of zij op het berigt van ooggetuigen of van hen, die verder van de gebeurtenis af stonden, van weinigen of velen berust, of deze in hunne berigten overeenstemmen, of zij geacht kunnen worden waarheidlievende, regtschapene mannen geweest te zijn, of de schrijver, die ons het voorval mededeelt, zelf een ooggetuige was of niet, enz. Maar aangenomen ook, dat de getuigenis voldeed aan al de eischen, die tot staving harer geloofwaardigheid gesteld worden, dan zou altijd nog de hoedanigheid van het daardoor gestaafde voorval moeten beoordeeld worden. De Romeinen hadden een spreekwoord: Ik zou deze geschiedenis niet gelooven, al werd zij mij door Cato verhaald; dat wil zeggen, dat er dingen konden zijn zóó innerlijk onwaarschijnlijk, dat zelfs de verzekering van den overigens meest geloofwaardigen getuige daartegenover krachteloos moest blijven.

[1]) Vergel. Kuno Fischer, Leibnitz und seine Schule, blz. 529.

Gesteld (van dit voorbeeld had Hume zich kunnen bedienen) het 22e hoofdstuk van het vierde boek van Mozes ware werkelijk door Mozes, of zelfs door Bileam zelf geschreven; ja gesteld, wij waren er bij geweest, dat hij, zoo van zijne ezelin gestegen, het voorval verhaalde, dat deze ezelin hem in menschelijke taal had toegesproken, en hij ons overigens als een eerlijk man bekend ware: dat zou alles niets baten, maar wij zouden hem rondweg in 't aangezigt zeggen, dat hij raaskalde, dat hij misschien gedroomd had, zoo wij althans onze meening omtrent zijne eerlijkheid niet ten volle zouden laten varen en hem ronduit een logenaar noemen zouden. Wij zouden namelijk bij ons zelf nagaan welke van deze beide stellingen meer waarschijnlijkheid bezit, dat een hoogst geloofwaardig schijnend getuige toch gelogen had, of dat een tegen alle ervaring strijdend voorval evenwel geschied ware. Is in dit geval het voorval van dien aard, dat het, hoe ongewoon overigens ook, toch nog binnen de grenzen van het natuurlijke blijft, b. v. (dit voorbeeld gebruikt Hume wederom zelf) als ons een Cato verzekerde, dat een Fabius zich overhaast had, dan kan het mogelijk wezen, dat de eene onderstelling tegen de andere opweegt en ons oordeel zwevende blijft. Doch het wordt een andere zaak, als het voorval, dat wij op deze getuigenis afgaande gelooven moeten, bovennatuurlijk, een wonder is. Want nu krijgt de zaak deze gedaante. Dat getuigenissen, ook zelfs de geloofwaardigste, van ooggetuigen, van eerlijke menschen, enz. toch nog valsch geweest zijn, daarvan komen voorbeelden voor, zij het dan ook slechts enkele; dat echter iets ontwijfelbaar zou geschied zijn in strijd met de wetten der natuur, dat is, met uitzondering van die gevallen, wier geloofwaardigheid juist moet bewezen worden, nooit voorgekomen. En dan onderstelt men hier vooreerst nog omtrent de getuigenissen iets, dat bij geen onzer evangeliesche wonderverhalen gelden kan, daar geen van deze door een ooggetuige, maar alle door de zoodanigen opgeteekend zijn, die ze door overlevering van anderen hadden vernomen en door de geheele strekking hunner geschriften aan den dag leggen, dat zij eer tot alle andere dingen, dan tot kritiesche beoordeeling van het hun overgeleverde geschikt waren. Dat dergelijke getuigenissen bedriegelijk waren, wordt door talrijke voorbeelden bewezen en daarom valt zulk eene getuigenis tegenover het ontzettende wigt der onwaarschijnlijkheid der gebeurtenis, als een veder tegenover een centenaarslast in de weegschaal. Ondertusschen,

afgezien daarvan en al kent men der getuigenissen het meest voldoende gewigt toe, dan kan toch in het geheel geen geval worden gedacht, waarbij de geschiedvorscher het niet buiten alle vergelijking meer waarschijnlijk moet vinden, dat hij met een onwaar berigt, dan dat hij met eene wonderbare gebeurtenis te maken heeft.

Tegen deze redenering kan direct zoo weinig ingebragt worden, dat men haar thans gewoonlijk links liggen laat en het wonderbegrip zelf tracht te verzwakken. Het wonder zal niets tegennatuurlijks, ja niet eenmaal iets eenvoudig bovennatuurlijks, de wonderkracht van Jezus vooral slechts eene natuurlijke kracht van hoogeren aard, eene, schoon dan ook zich elders niet geopenbaard hebbende, toch nog binnen de grenzen der menschelijke natuur gelegene heilskracht geweest zijn. Doch vooreerst laat deze formule, zooals wij hierboven reeds zagen, een aanmerkelijk, en juist het belangrijkste deel der door Jezus verrigte, evenals bovendien alle met hem voorgevallene wonderen onverklaard, terwijl, als er een sleutel bestaat, die ons tot regt verstand van alle wonderverhalen, ook die der laatste soort, doet geraken, het dwaas zou zijn als wij liever eenen anderen gebruiken, die ons slechts voor een deel van deze en dan nog bezwaarlijk genoeg dezelfde dienst bewijst. En ten andere verliest het op die wijze verzwakte wonder alle bewijskracht. Want de betrekking tusschen eene natuurlijke begaafdheid, een talent, zooals men zich ook uitdrukt, en de zedelijke waarde eens menschen is altijd slechts eene toevallige. 't Kan zijn dat de beste haar mist, de slechtste haar bezit, en als men zich de hoogere heilskracht van Jezus, gelijk de voorstanders dezer beschouwingswijze gewoonlijk doen, volkomen overeenkomstig de magnetiesche kracht voorstelt, dan krijgt zij zoo zeer iets ligchamelijks, dat men uit haar geene gevolgtrekking kan maken omtrent de waarheid der leer en de hoogere beteekenis van Jezus' persoon, maar Jezus haar kan bezeten hebben, en toch een dweeper, en wat zijne hoogere beteekenis aangaat, een opligter of een bedrieger kan geweest zijn.

25. HET BEGRIP DER MYTHE.

In mijn vroeger geschrift heb ik op de mythe gewezen als op den sleutel der evangeliesche wonderverhalen en van zoo veel andere zaken, die in de evangeliesche berigten met eene geschiedkundige voorstelling in strijd zijn. Het is een vruchteloos pogen, zeide ik, het zich zelven begrijpelijk te willen

maken, dat aan verhalen, als dat van de ster der wijzen, de verheerlijking, de wonderbare spijziging, enz. natuurlijke gebeurtenissen ten grondslag verstrekken; en daar het even onmogelijk is zich voor te stellen, dat zoo onnatuurlijke gebeurtenissen natuurlijk zijn geschied, moet men dergelijke verhalen als verdichtsels beschouwen. Als men vroeg, hoe men ten tijde der zamenstelling onzer Evangeliën er toe kwam, zoodanige verhalen met betrekking tot Jezus te verdichten, dan wees ik allereerst op de toenmaals bestaande messiaansche verwachtingen. [1]) Toen eenmaal, zeide ik, eerst enkelen, daarop steeds meerderen begonnen waren Jezus als den Messias te beschouwen, meenden zij, dat in hem ook alles vervuld moest zijn, wat men naar aanleiding der oud-testamentiesche profetiën en voorbeduidingen en hare gebruikelijke verklaring, omtrent den Messias verwachtte. Al ware het ook van algemeene bekendheid, dat Jezus uit Nazaret afkomstig was, als Messias, als zoon Davids, moest hij evenwel te Bethlehem zijn geboren, want Micha had dit voorspeld. Al bewaarde ook de overlevering de herinnering aan Jezus scherpe berisping der wonderzucht zijner landgenooten, de eerste verlosser des volks, Mozes, had wonderen gedaan, daarom moest de laatste verlosser, de Messias, en deze was Jezus immers geweest, insgelijks wonderen gedaan hebben. Te dien tijde, dat is ten dage van den Messias, dus had Jesaia geprofeteerd, zouden de oogen der blinden geopend worden en de ooren der dooven hooren; dan zou de verlamde springen als een hert en de tong des stamelenden vloeijende woorden spreken; zoo wist men in bijzonderheden, wat soort van wonderen Jezus, die de Messias was geweest, moest verrigt hebben. Zoo gebeurde het, dat men in de eerste christelijke gemeente omtrent Jezus gebeurtenissen verdichten kon, ja verdichten moest, zonder het zichzelven bewust te zijn dat men verdichtte.

De onderstelling, die ik hierbij geheel in den geest der theologie van vroeger maakte, dat het Christendom de Messiasvoorstelling, welke het in Jezus verwerkelijkt zag, niet bloot in omtrekken, maar ook reeds nader bepaald in de joodsche theologie terugvond, is gelijk men weet niet onaangevochten gebleven. Volgens Bruno Bauer zou het Messiasbegrip als zoodanig eerst ten tijde van Johannes den Dooper ontstaan, in bijzonderheden echter, ook zelfs toen onze Evangeliën werden

[1]) Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I, blz. 72 vlg. der eerste, blz. 91 vlg. der vierde uitgaaf.

opgesteld, nog niet ontwikkeld geweest zijn, maar eerst toen, en wel in den schoot der christelijke kerk zijn vollen wasdom hebben verkregen [1]). Volkmar gaat niet ten volle zoover. Hij erkent, dat het joodsche volk reeds lang vóór Christus zijne verlossing van onder het juk des heidendoms door eenen van God gezonden redder verwachtte, dien het Messias, dat wil zeggen den gezalfden of gewijden koning van het Godsrijk, noemde; slechts was het noodig eene onderscheiding te maken tusschen deze voorchristelijke gronddenkbeelden en de latere rabbijnsche uitbreidingen daarvan, die eerst tegenover het Christendom en na zijn ontstaan, ten deele in de meest fantastiesche vormen zijn ontsproten [2]). Men ziet, het verschil bestaat hier slechts in een plus of minus. Dat aan het Christendom in het geheel geen bepaald Messiasbegrip was voorafgegaan, kan slechts een Bruno Bauer beweren. Dat echter dit begrip reeds in alle bijzonderheden ontwikkeld en vastgesteld was, heb ik althans nooit beweerd. Het kan zijn dat Gfrörer [3]) te ver gaat, wanneer hij vierderlei Messiastypen onderscheidt, die ten tijde van Jezus naast elkander in omloop waren, al naar dat men namelijk zijn beeld uit de oudere profeten had zamengesteld, of aan Daniël had ontleend, of zich naar het voorbeeld van Mozes had gedacht, of in mystieschen zin als den tweeden Adam, enz, had opgevat; zooveel daarvan is althans waarheid, dat in de Messiasvoorstelling kenmerken zich ontmoeten, die aan verschillende bronnen haar oorsprong verschuldigd waren, waardoor ook noodzakelijk de mogelijkheid ontstond, dat die voorstelling eenigzins onzeker werd en tot verschillende opvattingen en combinatiën aanleiding gaf. Riep de in messiaanschen zin opgevatte plaats van Micha (5, 1) het beeld van David voor den geest, dat ook de grondslag is der geboortegeschiedenis van het eerste en derde Evangelie, in dezelfde Evangeliën ontwaren wij in de benaming: zoon des menschen, en de uitspraken aangaande de wederkomst op de wolken den invloed van Daniëls voorspellingen; en als het boek der Handelingen herhaaldelijk (3, 22; 7, 37) de belofte van den aan Mozes gelijken profeet (5 Moz. 18, 15) in Jezus vervuld ziet, dan gewaagt het van de mozaïesche type des Messias, zonder daarom de davidiesche en die van Daniël op te geven. Als Jezus verder bij Mattheüs (11, 4 vlg.) en Lu-

[1]) Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, I, 181, 391—416.
[2]) Die Religion Jesu, 112 vlg. Einleitung in die Apokryphen, II, 398 vlg.
[3]) Das Jahrhundert des Heils, II, 219 vlg.

kas (7, 22) om de afgezanten van den Dooper te overtuigen, dat hij degene is, die komen zou, daarop wijst, dat de blinden door hem zien, enz., dan hebben de Evangelisten bij Jes. 35, 5 vlg., op welke plaats Jezus zinspeelt, de wonderen aangeduid gevonden, die de Messias verrigten zou. Als eindelijk Lukas (4, 25 vlg.) de weldaden door Elia en Eliza aan vreemdelingen bewezen profetiesch doet slaan op de verwerping van Jezus door zijne volksgenooten, dan kunnen wij ons daarover niet verwonderen, dat wij in het algemeen de wonderen dezer beide grootste profeten in de geschiedenis van Jezus terugvinden. De rabbijnsche plaatsen, waarop ik mij beriep met betrekking tot de aan het Oude Testament ontleende lijst der daden van den Messias [1]), toonen, van hoe late dagteekening zij ook zijn mogen, de eigenaardige joodsche voorstelling te dien opzigte duidelijk aan, en ten slotte erkent Volkmar zelf evenzeer als ik, dat in de evangeliesche levensgeschiedenis van Jezus de geschiedenissen van David en Samuël, van Mozes en de beide profeten worden nagebootst. Dat echter deze opsiering van het Messiasbeeld met oud-testamentiesche trekken eerst in den schoot der christelijke kerk is geschied, is toch zeker veel minder waarschijnlijk, dan dat dit reeds onder de latere Joden heeft plaats gevonden; hoewel ook in het eerste geval de mythiesche opvatting van dergelijke evangeliesche verhalen haar volle regt behoudt.

[1]) De beide voornaamste plaatsen zijn vooreerst Midrasch Koheleth f. 73, 3 (op Prediker 1, 9: „Wat geschied is zal hierna geschieden," enz.): Rabbi Berechia zeide in den naam van Rabbi Izaak: „Gelijk de eerste redder (Mozes), zoo is ook de laatste (de Messias). Wat zegt de Schrift van den eersten redder? 2 Moz. 4, 20: „en Mozes nam zijne vrouw en zijne zonen, en zette ze op den ezel." Zoo ook de laatste redder, Zach. 9, 9: „Arm en op een ezel zittend." Wat weet gij omtrent den eersten redder? Hij liet manna van den hemel nederdalen, zooals het 2 Moz. 16, 14 heet: „Zie ik zal u brood laten regenen van den hemel." Zoo zal ook de laatste redder manna doen nederdalen, gelijk het Ps. 72, 16 luidt: „Er zal overvloed van koren op aarde zijn." Wat geschiedde met den eersten redder? Hij liet eene bron ontspringen. Zoo zal ook de laatste redder water doen ontspringen, volgens Joël 4, 18: „En daar zal eene bronwel uitgaan van het huis des Heeren en het dal Sittim besproeijen." — Ten tweede Midrasch Tanchuma f. 54, 4: Rabbi Acha sprak in den naam van Rabbi Samuel, Nachmans zoon: „Wat God, de heilige, hooggeprezene doen zal in den toekomstigen (messiaanschen) tijd, heeft hij reeds vroeger gedaan door de handen der regtvaardigen in dezen (voormessiaanschen) tijd. God zal dooden opwekken, gelijk hij het reeds toenmaals gedaan heeft door Elia, Eliza en Ezechiël. Hij zal de zee droogmaken, gelijk door Mozes is geschied. Hij zal de oogen der blinden openen, gelijk hij zulks door Eliza gedaan heeft. God zal in den toekomstigen tijd den onvruchtbaren zijne genade betoonen, gelijk hij dit aan Abraham en Sara gedaan heeft." — Vergel. nog Sohar Exod. 4, b, en Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 818 vlg.

Men heeft zich tegen de onderstelling, dat een belangrijk deel der nieuw-testamentiesche mythen ontstaan is, door de joodsche messiaansche verwachtingen in de levensgeschiedenis van Jezus op te nemen, ook daarom aangekant, wijl in dat geval de eerste Christengemeente niet in werkelijkheid productief zou geweest zijn, maar zich alleen de vruchten der productiviteit van anderen zou toegeëigend hebben. Doch aan de zelfwerkzaamheid der eerste christelijke gemeente wordt door deze onderstelling niets te kort gedaan. Vooreerst namelijk zijn niet alle evangeliesche verhalen, die wij als mythen beschouwen moeten, op deze wijze ontstaan, maar de christelijke gemeente en hare oudste schrijvers hebben ook nieuwere denkbeelden en ervaringen, schoon dan ook het liefst door ze met die oud-testamentiesche voorbeelden in verband te brengen, als mythiesche geschiedenissen opgevat. Doch ten andere is ook op die, welke uit gemelde bron ontsproten, de nieuwe geest des Christendoms niet zonder invloed gebleven. Want waarom anders was het dat in het Nieuwe Testament van de wonderen, door Mozes en de profeten verrigt, slechts die, waardoor de liefde en weldadigheid, niet de talrijke wonderen, waardoor de straffende toorn Gods zich openbaarde, voorkwamen, als omdat de geest van Christus een geheel andere, als die van Mozes en Elia geweest was? En de beschouwingen omtrent het geloof, de zondenvergiffenis, de ware sabbatheiliging, die wij door de in het Nieuwe Testament voorkomende verhalen van wonderbare genezingen zien heengevlochten, het denkbeeld: de dood enkel een slaap, dat wij in de geschiedenissen van doodenopwekkingen ontmoeten, zijn toch even zoovele oorspronkelijke christelijke denkbeelden, die deze verhalen, mag ook hunne stof aan het Oude Testament of de joodsche Messiasverwachtingen zijn ontleend geweest, als met een nieuwen, beteren geest hebben bezield.

Door deze opvatting treedt de oudste christelijke mythenvorming op gelijke lijn met die, welke wij ook elders in de geschiedenis van het ontstaan der godsdiensten terugvinden. Dat is juist de vooruitgang, welken in nieuweren tijd bij de wetenschap der mythenleer valt op te merken, dat zij heeft ingezien, dat de mythe in hare oorspronkelijke gestalte niet bewuste en opzettelijke verdichting van eenen enkele, maar de vrucht van het algemeen bewustzijn van een volk of een godsdienstigen kring is, die wel het eerst door eenen enkele wordt aan het licht gebragt, doch alleen daarom wordt aangenomen, wijl hij,

die er mede voor den dag komt, slechts het orgaan der algemeene overtuiging is; geen omhulsel, waarmede een verstandig man een denkbeeld, dat bij hem was geboren, om het bij de onwetende menigte ingang te doen vinden, omkleedde, maar alleen met de geschiedenis, ja in den vorm der geschiedenis, die hij verhaalde, kwam hij zelf tot bewustzijn van het denkbeeld, dat hij in zijne naakte waarheid zelf nog niet vatten kon. „De mythe", zegt Welcker, „ontsproot in den menschelijken geest, als een plantenkiem uit den bodem te voorschijn dringt: één in vorm en inhoud, de geschiedenis zelve eene waarheid." [1])

Hoe meer nu echter de evangeliesche mythen althans ten deele zich als nieuw en zelfstandig voordoen, des te moeijelijker valt het zich voor te stellen, dat zij, die dergelijke verhalen opstelden, er geene bewustheid van zouden gehad hebben, dat zij iets als werkelijk geschied verhaalden, dat niet werkelijk voorgevallen, maar door hen verdicht was. Wie het eerst van Jezus geboorte te Bethlehem gewag maakte, kon het in goed vertrouwen doen, want volgens Micha zou de Messias te Bethlehem geboren worden, en daar Jezus de Messias was geweest, moet hij gevolgelijk te Bethlehem geboren zijn. Wie daarentegen het eerst verhaalde, dat bij Jezus sterven het voorhangsel des tempels vaneenscheurde (Matth. 27, 51), die moet toch, naar het schijnt, geweten hebben, dat hij dit niet gezien, noch van iemand vernomen, maar zelf verzonnen had. Maar juist hier kan eene zinnebeeldige uitdrukking, gelijk wij Hebr. 10, 19 vlg. lezen, dat de dood van Jezus ons den weg door het voorhangsel naar het allerheiligste heeft opengesteld, door eenen toehoorder ligt letterlijk zijn verstaan en op die wijze dit verdichtsel ontstaan zijn zonder dat hij, die het ternederschreef, zich bewust was dat hij verdichtte. Evenzoo kan de geschiedenis der roeping der vier jongeren om menschenvisschers te zijn somtijds op zoodanig een wijze zijn verhaald geworden, dat de vangst, tot welke Jezus hen riep, aan hun vroeger bedrijf en zijn schrale opbrengst als een overvloedig rijkere werd overgesteld, en hoe gemakkelijk daaruit in de overlevering van mond tot mond de geschiedenis der wonderbare vischvangst (Luk. 5) kan ontstaan zijn, blijkt van zelf. Zoo doen zich ook al de verhalen, waardoor Jezus opstanding als werkelijk geschied moest gestaafd worden, allereerst niet anders voor, dan alsof zij of geschiedkundig waar, of bewuste logens zijn moesten, en toch is het niet aldus; men denke

[1]) Griechische Götterlehre, I, 77.

zich slechts in dien toestand in. In den strijd, die over dit onderwerp gerezen was, sprak misschien een Jood: „Geen wonder, dat men het graf ledig vond, gij hadt immers het lijk er uit gestolen." „„Wij het lijk weggestolen?"" antwoordde de Christen, „„hoe zouden wij dat hebben kunnen doen, want gij zult het graf wel zorgvuldig hebben bewaakt?"" Dat geloofde hij, wijl hij het onderstelde; een ander, die hem navertelde, zeî reeds meer bepaald, dat het graf bewaakt geweest was, en het daarop gedrukte zegel vond men immers bij Daniël, wiens leeuwenkuil van zelf eene vergelijking aanbood met het graf van Jezus, waarin dezen de dood evenmin als genen de wilde dieren konden deren. Of sprak misschien een Jood: „Ja, hij is u misschien verschenen, maar als een onbeligchaamd spook uit de onderwereld." „„Als onbeligchaamd spook?"" antwoordde dan de Christen, „„maar hij droeg immers"" (dat sprak voor den Christen van zelf) „„en vertoonde nog de lidteekenen zijner kruisiging."" Het vertoonen kan een later verhaler dan ligt als betasten verstaan en zoo konden ook andere dergelijke verhalen in goed geloof en toch zonder eenigen geschiedkundigen grond ontstaan.

Doch door aldus aan te toonen, dat in veel ruimer mate dan men dit tot dusver mogelijk had geacht, onbewuste verdichting bij de evangeliesche mythenschepping eene rol heeft gespeeld, wil ik niet beweren, dat ook bewuste verdichting geen deel heeft gehad aan het ontstaan der evangeliesche mythen. Vooral de verhalen van het vierde Evangelie zijn grootendeels zoozeer volgens een bepaald plan ontworpen, zoo tot in bijzonderheden uitgewerkt, dat, als zij niet historiesch zijn, zij alleen als bewuste en opzettelijke verdichtsels schijnen te kunnen beschouwd worden. Bij het ontwerpen van het verhaal der ontmoeting van Jezus met de samaritaansche aan de Jakobsbron, bij de gesprekken, die tusschen hen gevoerd werden, moet de schrijver van het vierde Evangelie zich evenzeer bewust geweest zijn, dat hij vrij verdichtte, als Homerus, toen hij het gesprek van Odysseus met Kalypso of van Achilles met zijne goddelijke moeder schetste. Daarbij was echter Homerus gewis tegelijk overtuigd van de waarheid zijner schildering; hij meende zijne goden en heroën geheel overeenkomstig de wijze, waarop zij geleefd, gesproken en gehandeld hadden, voor te stellen, zijnen medeburgers eene volkomen ware en juiste schildering van hun bestaan te geven. En hoe? zou dan de schrijver van het vierde Evangelie niet dezelfde

overtuiging hebben omgedragen? Zijn Jezus, van wien hij wist, dat hij niet enkel voor de schapen van deze kooi gekomen was, kon niet als de Joden de Samaritanen met afkeer gemeden hebben, en kwam hij dan in hun land, dan kon hij niet anders als zóó en met zoodanig gevolg gesproken, het werk, dat later den jongeren gelukte, moest reeds de meester zelf aangevangen hebben. Zoo kan men ook met betrekking tot de opwekking van Lazarus der kritiek tegenwerpen, dat, als er geen andere Lazarus ware geweest, als die waarvan de gelijkenis bij Lukas melding maakt, inzonderheid geen, die door Jezus ware opgewekt, de opsteller van het vierde Evangelie moest geweten hebben, dat hij met deze geheele geschiedenis der Christengemeente slechts een door hem zelf verzonnen sprookje op de mouw spelde. Maar afgezien daarvan, dat wij niet weten, of niet reeds voor het ontstaan van ons vierde Evangelie de sage den Lazarus der gelijkenis in eenen werkelijken Lazarus had veranderd, gelijk ook nog thans beiden in de voorstelling eener menigte Christenen slechts één persoon uitmaken, dan stonden voor den Evangelist toch twee dingen vast: vooreerst, dat Jezus de opstanding en het leven was, en ten tweede, dat hij deze eigenschap, evenals zijne geheele heerlijkheid, reeds gedurende zijn aardsche leven in een of ander teeken moest geopenbaard hebben. Tot zoodanig teeken, zulk een verwaarborging der toekomstige opwekking van lang tot stof vergane ligchamen, scheen de opwekking van kortelings gestorvenen, zooals de oudere Evangeliën die vermeldden, niet genoegzaam; één moest althans opgewekt zijn, bij wien de ontbinding reeds haar werk had begonnen; van dezen grondtrek van zijn verhaal kan de Evangelist zelf naar de voorstelling, die hij zich van Jezus had gevormd, overtuigd geweest zijn. Dat de inkleeding voor het overige, als bij de geschiedenis der Samaritaansche, vrije schepping zijner dichterlijke verbeelding was, moest hij trouwens weten; maar daarbij kon hij toch de overtuiging bezitten, dat hij waarheid berigtte, want de waarheid, door hem nagestreefd, was niet eene angstvallige getrouwheid in het teruggeven van het gebeurde, maar de volkomene en naar alle zijden getrouwe uitdrukking van het gronddenkbeeld. Daarom liet hij zijnen Christus spreken, als Christus in hem sprak, zich bewegen en handelen, als hij in zijne verbeelding lëefde en zich bewoog. Ook hij schreef eene Openbaring, als de apostel, wiens naam hij gebruikte, met dit onderscheid alleen, dat hij de beelden, die

in hem leefden, niet als deze op de onweêrzwangere wolken der toekomst, maar op het rustige muurvlak van het verledene hunne afschaduwing deed terugkaatsen.

Vraagt men nu, of behalve die onbewuste sagendichting, die in de drie eerste Evangeliën eenen beslissenden invloed uitoefent, ook de meer of minder bewuste verdichting, die vooral in het vierde Evangelie niet te miskennen is, met den naam van mythe bestempeld mag worden, dan weet men omtrent de grieksche mythologie, aan welke wij die benaming danken, dat men hier tot op den jongsten tijd geen onderscheid heeft gemaakt, maar alle ongeschiedkundige godsdienstige verhalen, op wat wijze zij dan ook mogen ontstaan zijn, mythen genoemd heeft. Dit deden de oudere beoefenaars der mythenleer tot op Heyne met te meer gerustheid, daar zij van dit onderscheid in het ontstaan der mythen niets wisten, maar die alle, geheel zooals zij daar lagen, ook de oudste niet uitgezonderd, als bewuste en opzettelijke verdichting van enkelen beschouwden. Eerst sedert men van dit onderscheid bewustheid verkregen heeft, kan de vraag oprijzen, of er ook geen onderscheid in den naam moet gemaakt worden en de benaming mythe uitsluitend op die oorspronkelijke, onbewuste, als het ware uit eigene beweging geborene scheppingen moet worden toegepast. Hiervoor hebben zich verscheidene nieuwere mythologen, vooral ook Welcker in zijn werk over de grieksche godenleer, verklaard en op zulk eene gewigtige autoriteit schenen zij zich te kunnen beroepen, die de gemelde benaming weigeren te gebruiken om datgene in de Evangeliën, dat als bewuste verdichting moet beschouwd worden, aan te duiden. Doch Welcker kan op zijn standpunt volkomen gelijk hebben en de godgeleerden evenwel ongelijk als zij zijn voorbeeld willen volgen. Wie de grieksche mythenleer beoefent, beweegt zich op een gebied, omtrent welks voortbrengsels nu eenmaal voor goed ondersteld wordt, dat zij onmiddellijk slechts ideëele, geene historiesche beteekenis bezitten; hij kan daarom fijnere onderscheidingen maken en die ook door verschillende benamingen aanduiden. Daarentegen strekt zich de werkzaamheid van den theoloog, die zich met de evangeliesche kritiek onledig houdt, tot een gebied uit, waar men omgekeerd van de onderstelling uitgaat, dat alles, wat daarop voorkomt, historiesch is. Als hij nu naast het geschiedkundige deel een hoekje openlaat, waarin alles tehuis behoort, dat als de scheppingen der grieksche mythenleer slechts een ideëelen zin heeft, dan doet hij

wel, daarvoor een gemeenschappelijken naam te kiezen en daarvoor is geen andere, naar mijn gevoelen, om de innerlijke verwantschap die tusschen die gedeelten bestaat, meer geschikt dan die van mythe. Tegenover de historiesche beteekenis, die de oude theologie aan die verhalen voortdurend verleenen wil, verdwijnen die fijnere schakeringen, waardoor de verschillende wijzen, waarop elk afzonderlijk ontstaan is, worden aangeduid. De hoofdvraag is hier niet of een verhaal bewuste of onbewuste verdichting is, maar eenvoudig of het geschiedenis of verdichting is, waarbij in het laatste geval die meer naauwkeurige bepaling op theologiesch standpunt als eene bijzaak mag beschouwd worden.

Het heeft op mij altijd een eigenaardigen indruk gemaakt, als ik in Baurs kritiek van het Evangelie van Johannes naar aanleiding van het wonder te Kana, nadat hij alle uitvlugten, om het wonder natuurlijk te verklaren of uit den tekst van het Evangelie te verwijderen, had van de hand gewezen, de vraag las: [1]) „Doch moeten wij nu misschien, als aan het wonderverhaal zijn regt van bestaan niet kan ontzegd worden, tot de mythiesche opvatting onze toevlugt nemen?" en daarop het antwoord: „Ook deze vervalt reeds door de geheele tot dusverre door ons ontwikkelde voorstelling." Want ik stelde mij voor hoe genotvol een geloovig theoloog bij deze plaats moest ademhalen, in het denkbeeld dat hij in een kritikus als Baur een bondgenoot had gevonden tegen de „mythiesche opvatting" der Evangeliën, tegen welke, als tegen een het land omwroetend erymanthiesch everzwijn, toenmaals alles, wat een wapen voeren, of ook maar een ratel draaijen kon, op de been was. Als de goede theoloog nu echter verder las: „Des te zekerder is het dat het verhaal alleen uit het gronddenkbeeld van het Evangelie zelf kan begrepen worden," en ten slotte bemerkte, dat Baur als vrije verdichting van den Evangelist opvatte, wat ik als mythe beschouwde, dan zag ik hem, bitter teleurgesteld, het boek wegleggen en hoofdschuddend het oor sluiten voor de bewering, hoe geheel iets anders het was, zoodanig een verhaal uit het brein des Evangelisten, dan naar aanleiding van oud-testamentiesche voorbeelden te doen geboren worden. Geschiedkundig of niet geschiedkundig? waar of onwaar? dat was voor hem alleen de groote vraag en had het hem verontrust, dat iemand onbeschaamd genoeg geweest was om te zeggen: de geschiedenis is niet waar, het was voor hem een schrale troost,

[1]) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 121.

dat een ander optrad met de verzekering, dat zij misschien verdicht was.

Als de reden, waarom verhalen, als dat van het wonder te Kana, de opwekking van Lazarus, niet geschikt zijn, om tot het mythiesch standpunt gebragt te worden, geeft Baur op: Waar alles zoo duidelijk de sporen draagt van het nadenken, de voorstelling in haar geheele ontwerp zoo planmatig op een bepaald denkbeeld wijst, daar kan men geene mythe aannemen. Aangaande Ewald zegt hij echter juist daarom, wijl naar diens opvatting de meest gewigtige wonderverhalen der Evangeliën slechts voorstellingen en beelden zijn, uit welke eerst de zich daarin terugspiegelende gedachte moet losgemaakt worden, dat hij in zijne opvatting geheel op het mythiesch standpunt staat, maar het geen woord wil hebben. [1]) Ewald verwerpt trouwens niet slechts voor eene bepaalde soort van verhalen, maar voor alles, wat tot den bijbel behoort, de uitdrukkingen mythe en mythiesch; niet uit menschelijke vrees, zegt hij (wat bij een ouden Göttinger van zelf spreekt), maar wijl het wezen der mythe met het heidendom verwant is, en het woord niet in onze taal te huis behoort [2]) (dat wil zeggen met betrekking tot de Evangeliën door een ander als Ewald in zwang is gebragt). Baur heeft het begrip der mythe niet geheel van de evangeliesche geschiedenis uitgesloten, veeleer erkend dat het vooral op het meest oorspronkelijke gedeelte der evangeliesche overlevering, zoo als wij dit bij Mattheüs vinden, van toepassing is [3]), doch hij heeft zooveel mogelijk getracht te vermijden zich van het woord mythe te bedienen, en de „mythiesche opvatting" heeft hij altijd besproken, alsof zij aan zijne eigene beschouwingswijze als eene daaraan geheel vreemde overstond. Doch als hij aan zijne opvatting in vergelijking met de mijne een meer conservatief karakter wenschte toegekend te zien [4]), dan valt het moeijelijk te begrijpen, waarom

[1]) Die Tübinger Schule, blz. 158 der tweede uitgaaf.

[2]) Jahrb. der biblischen Wissenschaft, II, 66. „Professor Ewald", zegt R. W. Mackay in zijn doorwrocht geschrift, The Tübingen School and its antecedents, blz. 345, „Prof. Ewald, to whom the celebrity of any opinion not emanating from himself is sufficient reason for condemning it, etc." Leest men verder, wat dezelfde schrijver op blz. 348 zegt: „Ewald wraps his virtue in an obscurity of inflated verbiage," en blz. 351, in de aanmerking, dat het zijn stelregel is: „denounce your adversary in unmeasured terms for what he says, and then in slightly varying language quietly adopt his suggestions," dan bespeurt men met genoegen, hoe juist onze groote Göttinger ook reeds aan gene zijde van het Kanaal gewaardeerd wordt.

[3]) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangeljien, blz. 608.

[4]) Kirchengeschichte des neunzehten Jahrhunderts, blz. 399. Vergel. Kritische Untersuchungen, blz. 72 vlg.

zij daarop aanspraak zou kunnen maken. Want de voorstelling, dat in de evangeliesche verhalen eene bepaalde strekking doorstraalt, welke Baur in de plaats van het bij mij op den voorgrond tredende mythebegrip wenschte gehuldigd te zien, of de stelregel, dat eene geschiedkundige voorstelling te minder op den naam van geschiedkundig aanspraak maakt, naarmate in haar meer een bepaalde strekking bemerkbaar is [1]), is immers evenzeer slechts een kriterium van het ongeschiedkundige; en terwijl daarbij de mythiesche opvatting ook nog van kracht blijft voor zoodanige verhalen, in welke men geene bijzondere strekking, maar alleen het algemeen karakter der zich vrij ontwikkelende sage bespeuren kan, was het waarlijk niet aan Baurs grondbeginselen te wijten, als hij in de evangeliesche geschiedenis niet nog meer dan ik zelf voor ongeschiedkundig verklaarde.

In deze nieuwe bewerking van het Leven van Jezus ben ik, hoofdzakelijk door 't geen Baur aangetoond had geleid, veel meer dan vroeger uitgegaan van de meening, dat bewuste en opzettelijke verdichting in de evangeliesche geschiedenis eene rol vervult, maar ik achtte het niet noodzakelijk, daarom den naam te veranderen. Veeleer moet ik op de vraag, of ook bewuste verdichtingen van eenen enkele gevoegelijk mythen kunnen genoemd worden, ook na alles, wat daarover sedert verhandeld is, nog altijd antwoorden: ongetwijfeld, zoodra zij geloof gevonden hebben en bij een volk of eene godsdienstpartij tot sage zijn geworden, waaruit dan tevens altijd blijkt, dat zij niet slechts de bijzondere voorstellingen van hem, die ze schiep, zijn geweest, maar onder den invloed van de overtuiging der meerderheid zijn ontstaan. Elk ongeschiedkundig verhaal, hoe dan ook ontstaan, dat eene vereeniging als een onderdeel van haren gewijden geloofsgrond beschouwt, wijl het eene volkomene uitdrukking harer constitutieve gevoelens en overtuigingen is, is eene mythe; [2]) en als het in de grieksche mythenleer van aanbelang is, eene onderscheiding te maken tusschen dit meer algemeene begrip der mythe en een meer bijzonder, waarvan bewuste verdichting wordt uitgesloten, dan gevoelt omgekeerd de historiesche theologie tegenover de zoogenaamde geloovige zich geroepen, om al zoodanige evangeliesche verhalen, waaraan zij slechts eene ideëele beteekenis toekent, onder het gemeenschappelijk begrip der mythe tezamen te vatten.

[1]) Kritische Untersuchungen, blz. 76. [2]) Leben Jesu, vierde uitgaaf, 96. Julian, 64.

26. PLAN VAN HET WERK.

Behalve van dit eigenaardige toestel, om de wonderen in mythieschen damp te doen vervliegen, zal de kritiek der evangeliesche geschiedenis zich nu echter ook zooals duidelijk is van al die middelen en werktuigen moeten bedienen, welke de historiesche kritiek in 't algemeen bij haren arbeid niet missen kan, doch die juist, omdat zij overal door de historiesche kritiek gebruikt worden, hier niet in bijzonderheden behoeven aangewezen te worden.

Bij het gebruik dezer middelen, bij de uitoefening van mijn kritieschen arbeid had ik in mijne vroegere bewerking van het Leven van Jezus den analytieschen weg gevolgd, dat wil zeggen ik zette mijn werk van buiten naar binnen voort, en zocht door het uitwendig omkleedsel tot de kern der vrucht, door de later gevormde aardlagen tot het oorspronkelijke gebergte door te dringen. De kritiek begon hare taak met de beoordeeling der verschillende verklaringen en opvattingen der bijzondere evangeliesche verhalen, zocht door verwerping der zoodanige, die niet aannemelijk schenen, tot het bezit der ware te geraken, en terwijl zij het ontstaan en de ontwikkeling van elk bijzonder aan onderzoek onderworpen verhaal zocht begrijpelijk te maken, eindigde zij met aan te toonen wat daarin als de historiesche kern kon beschouwd worden. Op eene andere wijze kon de kritiek toenmaals bij den aanvang van haren arbeid niet handelen; zij moest eerst tred voor tred het tot hiertoe als een gewijden grond afgesloten gebied der evangeliesche geschiedenis veroveren, en zich eerst als het ware met het zwaard eenen weg banen van de kust naar het binnenste gedeelte des lands. Dit was wel is waar eene moeitevolle en omslagtige taak, maar deze omslagtigheid had ook hare goede zijde. Terwijl men geen schrede voorwaarts kon doen, zonder dat een theologiesch vooroordeel vernietigd, eene verkeerde dogmatiesche gevolgtrekking aan 't licht gebragt, eene exegetische dwaling hersteld was geworden, was dit voor hen, die de kritiek op haar voetspoor volgden, eene voortreffelijke leerschool, en daarom zal het geschrift, dat dezen weg volgde, altijd een der leerrijkste voor oude zoowel als voor jonge godgeleerden blijven. Daarbij had evenwel ook deze handelwijze hare groote gebreken. Vooreerst, daar de weg van buiten naar binnen ging, van de bovenste

aardlaag tot op de dieper gelegene werd doorgeboord, volgde de kritiek eene rigting juist tegenovergesteld aan die, welke het onderwerp van haar onderzoek zelf bij zijne natuurlijke ontwikkeling gevolgd was. De kritiek ging uit van het laatste, om ten slotte te komen tot wat in werkelijkheid het eerste was geweest. Ten andere, daar de kritiek zich eerst afzonderlijk met elk verschillend evangeliesch verhaal onledig hield en slechts aan het slot van haar onderzoek kon opgeven, wat na aftrek der mythiesche toevoegsels daarin als geschiedkundig overschot kon beschouwd worden, hield zij wel bij een groot aantal verhalen zoodanige kleine saldo's over, maar zij bood geene gelegenheid aan hunne cijfers bijeen te tellen en in een rond getal aan te toonen, hoedanig dan nu de persoonlijkheid en de geschiedenis van Jezus, naar gestreng historieschen maatstaf beoordeeld, kon geweest zijn.

Daarom achtte ik het nuttig tot aanvulling van 'tgeen aan de vroeger door mij gevolgde methode nog mogt ontbreken, en tegelijk overeenkomstig de vorderingen, die de wetenschap tot nu toe gemaakt had, ditmaal den omgekeerden, synthetieschen weg te volgen. Zoo geduchte strijdkrachten zijn den opsteller van het Leven van Jezus, nadat hij zich van de kust een weg naar de hoofdstad des lands gebaand heeft, gevolgd, dat de verovering als verzekerd en voor altijd een vast punt in het binnenste des lands gewonnen mag geacht worden. Wij weten thans ten minste met zekerheid, wat Jezus niet geweest is en niet gedaan heeft, namelijk iets bovenmenschelijks en bovennatuurlijks; daarom zal het ons te eer mogelijk wezen, wat de Evangeliën ons omtrent zijn natuurlijk en menschelijk bestaan leeren in zoover na te gaan, dat wij daardoor althans in breede omtrekken het beeld van zijn bestaan en zijn bedoelen kunnen schetsen. Daarvan dus, van de vermoedelijke historiesche kern van Jezus geschiedenis, die in mijn vroeger werk niet in haar geheel aan het licht kwam, zullen wij ditmaal uitgaan. Als het eerste gevolg van den indruk van Jezus persoonlijkheid, zullen wij dan het bij zijne jongeren geboren geloof aan zijne opstanding leeren kennen, doch daarmede tevens de voorstelling omtrent hem van een gloed doordrongen zien, die haar in de weligste groeikracht talrijke onhistoriesche loten, de eene nog wonderbaarder dan de andere, deed schieten. De door Gods geest bezielde zoon Davids wordt een zonder aardschen vader geboren Zoon Gods, de Zoon Gods vleeschgeworden scheppingswoord; de menschlie-

vende wonderdoener wordt een doodenopwekker, een onbeperkt gebieder over de natuur en hare wetten; de wijze volksleeraar, de der menschen harten doorziende profeet alwetend, Gods tweede ik; de door zijne opstanding tot God omhooggevarene is ook van God uitgegaan, is in den beginne bij God geweest, en zijne aardsche omwandeling was slechts een kort tusschenbedrijf, waardoor zijn eeuwig zijn bij God tot heil der menschen werd afgebroken. Dezen gang der zaak, namelijk de geleidelijke ontwikkeling der voorstellingen omtrent Jezus, de verrijking zijner levensgeschiedenis met steeds meerdere ideëele bijzonderheden, zal ditmaal onze kritiek tred voor tred volgen, eerst aantoonen hoe de eerste ongeschiedkundige lagen zich gevormd hebben, daarop achtereenvolgens aantoonen, hoe elke laag weder door eene nieuwe overdekt werd, hoe elke dezer lagen slechts het praecipitaat der voorstellingen van elk bijzonder tijdperk en elken bijzonderen kring is geweest, binnen welke zij ontstonden, totdat eindelijk met het johanneïesche Evangelie een vast punt werd gegeven, verder dan hetwelk geene opklimming en tegelijk geene vergeestelijking meer mogelijk, maar tegelijk ook meer noodig was. Deze voorstelling zal voor ons behalve hare geschiedkundige tevens ook deze dogmatiesche waarde hebben, dat zij dienen zal om ons oordeel omtrent het karakter der evangeliesche geschiedenis te staven. Wie aan eene algemeen erkende geschiedenis geschiedkundige beteekenis ontzegt, van dien vraagt men behalve de gronden, waarop zijn oordeel berust, met volle regt ook dat hij aantoone, op wat wijze het ongeschiedkundige verhaal is ontstaan, en dit hopen wij in ons tweede boek te kunnen doen.

Terwijl wij zoo den natuurlijken loop der zaak volgen, bestond er voor ons op zichzelf geene noodzakelijkheid, ons in te laten met de van de onze afwijkende opvattingen en verklaringen van andere theologen; wij konden nu voorbijgaan waarvan wij in ons vroeger werk zijn uitgegaan en wat wij toen als onze voornaamste taak beschouwden. Dit konden wij te gevoegelijker doen, daar deze theologiesche verklaringen en bemiddelingspogingen in den regel slechts daartoe dienen, om de kritiek van den regten weg af te brengen en in apologetiesch struikgewas te doen verward raken, waaruit zij zich althans niet zonder tijdverlies kan losmaken. Daarbij komt, dat, was het getal dier apologetiesche uitvlugten ten tijde toen mijn eerste werk het licht zag, reeds aanzienlijk, dit sedert bepaaldelijk legio is geworden. Het gaat hiermede als in een droogen herfst met

de veldmuizen; trapt men één gat toe, dan openen zich in de plaats daarvan zes nieuwe. Als men een werk als het doorwrochte geschrift van Zeller over het boek der Handelingen leest, waarin met eene grondigheid en een geduld, die den hoogsten lof verdienen, op elke, ook zelfs op de nietigste theologiesche tegenwerping acht geslagen, elke ook nog zoo ongegronde aanklagt tegen de kritiek wederlegd, van elken zijsprong de doortrapte tegenpartij teruggebragt wordt, dan kan men het denkbeeld niet bij zich onderdrukken, of men het van een wetenschappelijk man kan vergen, „met zulk gepeupel om te haspelen”, en door den tijd daaraan te zoek gebragt kostbare oogenblikken te laten voorbijgaan, die der wetenschappelijke kritiek nuttiger hadden kunnen gewijd zijn? Men mag zelfs vragen, of niet een geschrift meer aan helderheid en drang van betoog door het voortdurend afbreken van den draad der behandeling, waartoe dat beantwoorden van allerlei tegenwerpingen noodzaakt, verliest, dan het winnen kan door de degelijkheid, waarmede die tegenstrijdige opvattingen wederlegd worden. Om het geschreeuw der theologen, dat men zich de zaak gemakkelijk heeft gemaakt door geen acht te slaan op hunne gewigtige gronden, dat wil zeggen, doordat men hunne papieren schansen eenvoudig is voorbijgetrokken, zonder ze eene ernstige belegering waard te keuren, moet de schrijver van een werk zich niet bekommeren, dat niet uitsluitend voor theologen, maar voor de beschaafde en denkende menschen van elken stand en elk beroep geschreven is. Toch zou ik al ware het alleen voor de aardigheid niet gaarne geheel van die bestrijding afzien; doch zoo dikwijls mijn weg zelf mij niet daartoe leidt, zal ik telkens slechts daar, waar de vangst de moeite beloont, namelijk waar de uitgebreidste nesten van zulk ongedierte worden aangetroffen, een oogenblik stilstaan en den lezer enkele proeven geven, hoe de behoudzieke theologie van onzen tijd zich door de avontuurlijkste kunstgrepen en de zeldzaamste bokkesprongen afmartelt bij vraagstukken, die langs den genetiesch-kritieschen weg door ons gevolgd, zich van zelf oplossen.

EERSTE BOEK.

HISTORIESCHE SCHETS

VAN

HET LEVEN VAN JEZUS.

HISTORIESCHE SCHETS VAN HET LEVEN VAN JEZUS.

---

27. VOORBEREIDING.

Om te bewijzen, dat men noodzakelijk het bovennatuurlijke op christelijk gebied erkennen moet, is men gewoon reeds het ontstaan van het Christendom het grootste wonder te noemen. Te vergeefs, spreekt men, poogt eene ongeloovige kritiek in den onmiddellijk voorafgaanden tijd de oorzaken aan te wijzen, die zoodanig een gevolg verklaren kunnen; het verschil tusschen de beide zijden dezer betrekking blijft zoo groot, dat men hier tot geene bevredigende uitkomst geraken kan zonder, evenals bij het eerste ontstaan van organiesche wezens of van het menschelijk geslacht, een onmiddellijk ingrijpen der goddelijke scheppende kracht aan te nemen.

Waren wij in staat al die momenten, die tot het ontstaan des Christendoms noodzakelijk waren, geschiedkundig met zoo groote volledigheid bloot te leggen, dat oorzaak en gevolg overeenstemden, dan zou daarmede de voorstelling, dat het ontstaan van het Christendom een wonder is, wederlegd zijn, wijl daardoor zou aangetoond zijn, dat het wonder overtollig zou zijn geweest, en zelfs op het standpunt van het wondergeloof een overtollig wonder niet mag aangenomen worden. Maar daaruit volgt niet, dat wij, als wij dit niet kunnen aantoonen, zouden gebonden zijn, het wonder te erkennen. Want dat wij de omstandigheden, in welke de oorzaken tot het ontstaan der Christelijke kerk lagen opgesloten, niet meer kennen, is nog niet van gelijke beteekenis, alsof zoodanige oorzaken nooit voorhanden waren geweest. Integendeel wij zien duidelijk, vanwaar het komt, dat wij, schoon zij bestonden, toch nog slechts zoo weinig met haar bekend zijn.

Slechts hoogst onvolkomene berigten bezitten wij omtrent de gesteldheid der joodsche beschaving in Palestina in die eeuw,

die aan het tijdperk van Jezus verschijning voorafging. De voornaamste bronnen, die wij daaromtrent kunnen raadplegen, zijn het Nieuwe Testament en de geschriften van Josephus. Daar het eerste zich slechts om Jezus en het geloof aan hem beweegt, en hem als eene bovennatuurlijke verschijning, die door niets wat daaraan voorafgaat, kan verklaard worden, voorstelt, geeft het ons slechts nu en dan en als het ware onwillekeurig enkele wenken omtrent die punten, waarop ons onderzoek zich rigt. Josephus, die zijne beide hoofdwerken, dat omtrent den joodschen oorlog en dat aangaande de joodsche oudheden, na de verwoesting van Jeruzalem te Rome schreef, behandelt wel is waar met groote uitvoerigheid de staatkundige en dynastieke betrekkingen van Judea tijdens bedoeld tijdvak en wat de geschiedenis der beschaving aangaat, danken wij hem onze meer volledige bekendheid met de drie joodsche sekten; maar juist over die zijde der godsdienstige meeningen zijns volks, die voor het door ons bedoelde onderwerp de meeste waarde hebben, de messiaansche verwachtingen, werpt hij opzettelijk eenen sluijer, om den staatkundigen naijver der Romeinen, die niet zonder rede daardoor opgewekt werd, niet gaande te maken, een gevolg waarvan ook zijn kan, dat hij van het Christendom en zijnen stichter òf in 't geheel niet, òf, zelfs al ware de bekende plaats echt, toch nog slechts zeer onvolkomen melding maakt [1]). Uit de geschriften van den alexandrijnschen Jood Philo, die tot een nog vroeger tijdperk, misschien nog ten deele tot den tijd, waarin Jezus optrad, behooren en hoogst leerrijk zijn voor de kennis van den toenmaligen beschavingstoestand der egyptiesche Joden, kan men slechts onzekere gevolgtrekkingen maken omtrent de gesteldheid van het moederland. Daarentegen is de Talmud wel in zijne hoofdbestanddeelen van palestijnschen oorsprong en kunnen onder deze ongetwijfeld berigten gerangschikt worden, die tot den tijd vóór Christus opklimmen, maar zijne voltooijing en sluiting valt in zulk een laat tijdvak, dat men omtrent geen dier be-

[1]) Omtrent de plaats, die in de Joodsche oudheden, 18, 3, 3 voorkomt, kan men toch minstens met zekerheid aannemen, dat zij geïnterpoleerd is. Geeft men dit echter toe, dan verkrijgt zij het karakter van eene zoo onbeteekenende aanteekening, dat men dan in 't geheel niet begrijpen kan, hoe de schrijver er toe komen kon, om harentwille den zamenhang van zijn verhaal (want 18, 3, 4 sluit zich naauw aan 18, 3, 2 aan) te verbreken. Ik houd de geheele plaats, die men trouwens reeds in de Kerkgeschiedenis van Eusebius, I, 11, 7 vlg. leest, voor door de Christenen in den tekst ingeschoven en beroep mij voor dit mijn gevoelen op den geheel anderen indruk, dien de plaats omtrent den Dooper, dien wij in hetzelfde werk, 18, 5, 2 lezen, achterlaat.

rigten zeker is of zij inderdaad zoo oud zijn. Aangaande de apokalyptiesche geschriften, het vierde boek van Esra en het boek Henoch, die men vroeger gewoon was als bronnen voor de geschiedenis der beide eeuwen vóór Christus te raadplegen, is men het in den laatsten tijd oneens geworden, of zij niet veeleer behooren tot de eerste en tweede eeuw na Christus. Wat eindelijk de grieksche en romeinsche schrijvers betreft, zij kenden en telden de gebeurtenissen, waarvan Palestina het tooneel was, zoo weinig, dat zij ons omtrent de omstandigheden, die het Christendom voorbereidden, geen uitsluitsel kunnen geven; en met het Christendom zelf toonen zij eerst dan eene meer naauwkeurige bekendheid, toen het Palestina's grenzen reeds lang overschreden had en een bepaald gevestigd karakter had verkregen.

Niettemin bezitten wij in het weinige, dat wij aan den eenen kant omtrent de bijzondere gesteldheid van het joodsche volk tijdens Jezus verschijning weten, en aan den anderen kant in de meer uitvoerige berigten omtrent den algemeenen toestand der beschaving der toenmalige volkeren, genoeg gegevens, om in het ontstaan van het Christendom niets meer bijzonder raadselachtigs te zien, dan bij elk keerpunt der geschiedenis, 'tzij dan der kunst of wetenschap, of van het godsdienstige of staatkundige leven, in het persoonlijke moment, het te voorschijn treden van het geniale individu gelegen is, dat bestemd is om de in genoegzame mate verzamelde brandstof te ontsteken.

Ik zie niet in, dat de meest bovennatuurlijke oorsprong, dien men aan het Christendom kan toeschrijven, het eenigzins meer tot eer zou kunnen verstrekken, dan wanneer men langs geschiedkundigen weg zoekt aan te toonen, dat het de rijpe vrucht is geweest van alles, wat tot zoolang in alle vertakkingen van het groote gezin der menschheid als een hooger streven zich geopenbaard had. Daarmede wil ik reeds te kennen geven, dat wij, om den oorsprong van het Christendom te begrijpen, niet bij het Jodendom moeten blijven staan, op welks bodem het zeer zeker ontstaan is, doch eerst nadat deze van stoffen, die van buiten werden aangevoerd, doordrongen en verzadigd was. Nooit zou het Christendom, dit durven wij verzekeren, de godsdienst van het Westen evenzeer als van het Oosten geworden zijn, ja in het vervolg voornamelijk de godsdienst van het Westen zijn gebleven, als ook niet reeds aan zijn ontstaan en eerste vorming het Westen met het Oosten, de grieksch-romeinsche geest met den joodschen had deel gehad.

Het Jodendom moest eerst in den vreesselijken mortier der geschiedenis zoo vermalen, het israëlitiesche volk door herhaalde wegvoeringen in ballingschap zoo onder de andere verstrooid, en daardoor even zoovele kanalen geopend zijn, om uitheemsche beschavingsstoffen aan het moederland toe te voeren, vóór het geschikt werd, eene vrucht als het Christendom uit zijnen schoot te zien ontkiemen. Inzonderheid moest de verbindtenis van het Oosten en het Westen, zooals wij die als het werk van den grooten macedonieschen held aanschouwen, zijn voorafgegaan en Alexandrië gesticht zijn, als het ware de echtkoets, waar die verbindtenis werd voltrokken, vóór aan een verschijnsel als het Christendom kon gedacht worden. Ware geen Alexander voorgegaan, geen Christus zou later verschenen wezen, is eene stelling, die wel een beleedigenden klank heeft voor theologiesche ooren, doch al het aanstootelijke verliest, als wij bedenken, dat ook de held eene goddelijke zending te vervullen heeft.

Als wij een oogenblik, het gewone spraakgebruik volgend, Joden- en Heidendom als de beide factoren beschouwen, die moesten tezamenwerken, om der nieuwe wereldgodsdienst het aanzijn te schenken, dan rekenen wij tot den eersten ook nog den invloed, door andere oostersche godsdiensten, vooral gedurende en na de ballingschap door de perziesche godsdienst, op het Jodendom uitgeoefend. Onder den heidenschen factor verstaan wij daarentegen in de eerste plaats de grieksche beschaving, in de tweede plaats de hechte organisatie van het romeinsche keizerrijk, waarin ook het joodsche land en volk juist ten tijde van Jezus geboorte was opgenomen. Zoo hebben wij als het ware twee regte lijnen, waarvan elke door eene eigenaardige kracht bestuurd haren loop vervolgt, en die toch bestemd zijn om ten slotte elkander op een punt te ontmoeten, dat dan juist de plaats moest zijn, waar de nieuwe godsdienst ontstaan zou. Wanneer wij de schijnbaar zoo tegenstrijdige, en toch eindelijk hetzelfde punt zoekende rigtingen dezer beide lijnen door eene korte formule willen omschrijven, dan kunnen wij zeggen: het geheele streven van het Jodendom was op God, van het Heidendom op den mensch gerigt.

28. ONTWIKKELING VAN HET JODENDOM.

Het joodsche volk meende God gevonden te hebben, toen het zich, in tegenstelling met de talrijke, zinnelijke en in de

gestalte van beelden vereerde goden van Egypte en Palestina, tot de kennis van den eenigen, geestelijken Jehova, van wien geen beeldtenis of gelijkenis bestaat, had verheven. Daar het met dit bewustzijn onder de volkeren alleen stond, was de aldus erkende God zijn God, Israël diens uitverkoren eigendom en er ontstond tusschen het volk en zijnen God eene verbindtenis of een verdrag, overeenkomstig welk het eerste zich tot eene omslagtige, naauwgezet geregelde dienstbetooning, de laatste daarentegen zich daartoe verbond, om het volk, voorzoover het aan die dienstbetooning getrouw bleef, zijnen magtigen bijstand tegen alle andere volkeren en zijnen bijzonderen zegen te schenken. Spoedig echter, of eigenlijk reeds van den beginne, had elke der beide partijen het regt zich over de andere te beklagen. Tot de kennis van den alleen waren God was niet het volk in zijne totaliteit, doch waren slechts enkele uitstekende geesten uit zijn midden gekomen, terwijl de groote menigte nog altijd aan de polytheïstiesche dier- en beeldendienst der naburige volkeren hangen bleef. Aan den anderen kant kon men weinig bemerken van de bescherming, die aan Israël door zijnen Jehova was toegezegd, daar met geringe uitzonderingen het uitverkoren joodsche volk van oudsher een rampspoediger lot te verduren heeft gehad, dan bijna eenig ander volk. Dit, beweerden dan wel de priesters en profeten van den eenigen God, was de straf voor de ongehoorzaamheid des volks; maar het volk van zijne zijde kon zijne geringe bereidwilligheid om Jehova te dienen daardoor verontschuldigen, dat de bijzondere bescherming uitbleef, die deze het had toegezegd.

Dat de stichters der joodsche godsdienst, het algemeene gebruik der omwonende volkeren volgend, de offerdienst in stand hielden, was deels natuurlijk en geschiedde ten andere ten behoeve van het volk, dat zich reeds met zooveel moeite aan eenen onzigtbaren God gewennende, zich nooit met eene godsdienst zonder offerdienst zou verzoend hebben. Evenwel was de vereering van een onzigtbaar wezen door bloedige offers iets tegenstrijdigs, de zinnelijke eeredienst paste niet bij den bovenzinnelijken God en kon het volk ligt terugvoeren tot de zinnelijke goden, die het beter begreep. Hoe meer de edele geesten onder Israël zich den eenigen God als Schepper der wereld, maar tegelijk als geestelijk wezen en zedelijke magt voorstelden, zooveel te meer licht moest hen ook daarover opgaan, dat de ware vereering van dezen God niet in offers

of andere uiterlijkheden, maar in reiniging van hart en wandel bestaan moest.

Deze was, gelijk bekend is, de voorstelling, welke de zoogenoemde profeten en inzonderheid diegene uit hun midden, welke sedert den val van het rijk der tien stammen tot op de terugkeering uit de babyloniesche ballingschap na elkander optraden, zich hadden eigen gemaakt en die zij het volk met nadruk opdrongen. „Ik verafschuw uwe feesten", laat Amos Jehova spreken, „als gij mij offers brengt, behagen zij mij niet, uw psalterspel mag ik niet hooren. Maar het regt stroome als water en de geregtigheid als eene onuitputtelijke bronwel" (5, 21 vlg.). „Want," spreekt Jehova bij Hosea (6, 6), „ik heb lust aan vroomheid, niet aan het offer, en aan kennis van God, meer dan aan het brandoffer." In gelijken geest spreekt Jesaia overal en Micha vraagt (6, 6 vlg.): „Waarmede zal ik voor Jehova verschijnen, mij buigen voor den God, die in de hoogte zetelt? Zal ik tot hem treden met brandoffers, met jarige kalveren? Zal Jehova behagen hebben aan duizenden rammen en ontelbare stroomen olie? Hij heeft u verkondigd, o mensch, wat goed is en wat anders eischt hij van u als geregtigheid te oefenen, godsvrucht te onderhouden en ootmoedig te zijn tegenover uwen God?" Eindelijk gaat Jeremia zelfs zoover, dat hij Jehova onbewimpeld tot het volk laat spreken (7, 22 vlg.): „Uwen vaderen heb ik, toen ik hen uit Egypteland voerde, niets geboden omtrent brandoffers en slagtoffers, maar dit gebood ik hun: hoort naar mijn woord, zoo zal ik uw God zijn."

Daarmede werd echter nog bij lange niet bedoeld, dat de vergeestelijking der godsdienst zoover zou gedreven worden, dat men de offerdienst varen liet en de ceremoniëele eeredienst van de zedelijke godsvereering werd losgemaakt. Zelfs de diepzinnige opsteller van het latere gedeelte der profetiën van Jesaia, die verlangt dat het vasten niet met het hangen van het hoofd en ootmoedige gebaarden, maar met werken van weldadigheid en menschenliefde gepaard ga, wil daarbij toch, dat de vastendagen in acht genomen worden (58, 3 vlg.) en hecht inzonderheid ook groot gewigt aan de heiliging van den sabbat (56, 1 vlg.; 58, 13 vlg.). Vooral na de ballingschap gevoelde het joodsche volk zich gedrongen tot dit handhaven der voorvaderlijke godsdienstgebruiken, daar het geen ander middel kende, om zijne nationaliteit en zelfstandigheid te bewaren tegenover het opdringend geweld der magtige wereldrijken,

die na elkander in zijne nabijheid ontstonden. Daarom bespeuren wij, dat met dit tijdstip de lust om tot de heidensche afgoderij terug te keeren eensklaps verdwenen is, waarmede echter over het algemeen geene vergeestelijking der godsdienst, doch veeleer eene steeds klimmende naauwgezetheid in het streven naar geregtigheid door getrouwe opvolging der uiterlijke godsdienstgebruiken hand aan hand gaat. Toen de Joden eenmaal onder de heerschappij der Seleuciden geraakt waren, schijnen grieksche denkwijze en gebruiken, voor welke Alexander den toegang tot het Oosten had opengesteld, ook in Palestina veel sympathie gevonden te hebben; doch de godsdienstige en nationale zelfstandigheid van het volk was nog krachtig genoeg, om door den makkabeeschen opstand die vreemdsoortige bestanddeelen uit te stooten, waarop het zich sedert nog slechts met te meer hardnekkigheid en bekrompenheid binnen zijne eigengeregtige ceremoniedienst verschanste. Zoo vertoonde het latere Jodendom, vergeleken met het standpunt der profeten vóór en tijdens de ballingschap, onmiskenbare sporen van achteruitgang. Enkel eene uitwendige godsvereering en eene uitbreiding en spitsvindige verklaring der ceremoniedienst najagende, was het weder oneindig verder afgeweken van den God, dien het zocht, dan de profeten, die een bewustzijn zijner tegenwoordigheid in den geest der menschen met zich omgedragen en erkend hadden, dat zijne waarachtige dienst in regtvaardigheid en menschenliefde bestond.

Met dit streven naar vergeestelijking der godsdienst was evenwel bij de profeten nog een ander gepaard gegaan. Zij maakten wel is waar Israëls ontwikkeling tot waarachtige godsvrucht tot eene onmisbare voorwaarde van den terugkeer van betere tijden: Jehova wilde zijn volk eerst door strafgerigten louteren en schiften, het schuim afscheiden en het onreine afwasschen (Jes. 1, 25 vlg.; 4, 3 vlg.; Mal. 3, 2 vlg.), daarna op de bekeerden en van zonden gereinigden zijnen geest uitstorten, een nieuw verbond met hen oprigten en zijne wet in hunne harten schrijven (Jerem. 31, 31 vlg.; Ezech. 11, 19 vlg.; 36, 26 vlg.; Joël, 3, 1 vlg.) vóór hij den nieuwen gelukkigen tijd zou doen aanvangen. Doch daar men zich van de betere toekomst eene voorstelling vormde overeenkomstig het beeld van den goeden ouden tijd, dien het volk onder zijnen koning David had genoten, lag in de hoop, daarop gerigt, ook tegelijk de verwachting opgesloten van eenen heerscher als David, uit Davids geslacht, die zijn volk uit zijne diepe tegenwoordige vernede-

ring zou opheffen tot eene hoogte van magt en welvaart, grooter nog dan die het ten tijde van David had gekend. Toen na de vernietiging van het rijk der tien stammen door de Assyriërs ook het rijk Juda zich door deze bedreigd zag, profeteerde Jesaia (11, 1 vlg.), dat deze thans zoo overmagtige vijand binnen kort schadeloos zou gemaakt worden. Dan zou een rijsje van den stam van Isaï en een scheut uit zijnen wortel opgaan, een heerscher, op wien de geest van Jehova rusten, die zijn land met geregtigheid en kracht regeren, eene gouden eeuw zou doen aanbreken, het rijk Israël herstellen en aan zijne oude vijandschap tegenover Juda een eind maken en daarop met de aldus vereende krachten de omwonende volkeren onderwerpen zou, waarmede men zich ook wel de bekeering dezer volkeren tot de dienst van Jehova verbonden dacht (Mich. 4, 1 vlg.; Jes. 18, 7; 19, 17 vlg.; 60, 1 vlg.). En toen later ook het strafgerigt aan Juda op het punt was voltrokken te worden, bij den aanvang der babyloniesche ballingschap, voorspelde Jeremia (33, 1 vlg., 14 vlg.) het later herstel van het verwoeste land onder eenen afstammeling van David, wiens heerschappij hij op dezelfde wijze als Jesaia beschreef. Ezechiël, die te Babel profeteerde, geeft daaraan deze wending, dat het David zelf zijn zou, die het weder opgerigte en hereenigde volk als een goede herder weiden zou (34, 23; 37, 24).

Gelijk echter de geheele geschiedenis van het volk Israël gekenmerkt is door een strijd tusschen het priester- en profetendom ter eene en het koningschap ter andere zijde, koos de messiaansche verwachting in plaats van David, ook wel Mozes als haar punt van uitgang. De schrijver van het boek Deuteronomium, die in de dagen van Josia leefde, legt den van zijn volk afscheid nemenden wetgever de belofte in den mond (5 Moz. 18, 15), dat Jehova het volk een profeet, aan hem gelijk, uit zijn midden verwekken zou en zij dien hooren moesten, eene belofte, die schoon in 't algemeen doelende op de voortduring van het profetendom, evenwel, gelijk wij uit het eerste boek der Makkabeërs (4, 46) en het Nieuwe Testament (b. v. Joh. 6, 14; vergel. 4, 19 vlg.; Handel. 3, 22) zien, in het vervolg van eenen enkelen, den Messias gelijkvormigen profeet werd verstaan. Welken invloed die mozaïesche type van den Messias op den vorm, dien de geschiedenis van Jezus in de Evangeliën verkreeg, heeft uitgeoefend, zullen wij later zien. De profeet Maleachi, die na de ballingschap leefde, verbindt de hoop door het volk ten opzigte der toekomst gekoes-

terd, in plaats van met den wetgever, met den in den hemel opgenomen profeet Elia, dien Jehova vóór zijnen schrikkelijken dag des gerigts nog zenden zou tot bekeering des volks (3, 23 volg.; vergel. Sirach 48, 10 vlg.); eene hoop, die in het Nieuwe Testament zoozeer gepaard gaat met de verwachting van den davidieschen Messias, dat men de verschijning van Elia als voorlooper van den Messias tegemoet zag.

Was hiermede, gelijk in werkelijkheid reeds toen men in de plaats bij Ezechiël door David letterlijk den wederopgewekten gestorvenen koning verstond, de persoon des verwachten Messias tot het standpunt van het bovennatuurlijke opgevoerd, in welken zin ook zoovele overdrevene uitdrukkingen van vroegere profeten konden verstaan worden (b. v. Jes. 11, 5 vlg.), het boek Daniël, dat omtrent den tijd van den makkabeeschen opstand is geschreven, gaf eene voorstelling van den verbeide (7, 13 vlg.), die van beslissenden invloed was op deze wijziging, die het Messiasbegrip onderging. Als hier namelijk in het profetiesche visioen, na het gerigt over de vier dieren, die de tot dusver bestaan hebbende vier groote wereldrijken voorstelden, een in de wolken des hemels verschijnt, „gelijk aan eens menschen zoon," voor Gods troon gebragt, en door dezen met eene eeuwige heerschappij over alle volkeren beleend wordt, dan is het mogelijk (naar vs. 27), dat dit menschenbeeld door den schrijver op gelijke wijze als zinnebeeld van het joodsche volk werd verstaan, als de diergestalten zinnebeelden der barbaarsche volkeren waren, die tot dusver de wereldheerschappij hadden uitgeoefend; doch de toepassing op den Messias lag te na voor de hand, dan dat zij had kunnen uitblijven, hoewel men het omtrent het tijdstip, waarop zij het eerst gemaakt is, onlangs oneens is geworden, sedert men ook aan den ouderdom van het vierde boek van Esra en van het boek Henoch is gaan twijfelen [1]).

[1]) In beide apokriefe geschriften valt het onmiskenbaar in het oog, dat de plaats van Daniël op den Messias slaat en de laatste als een wezen, dat een bovenaardsch voorbestaan heeft, wordt opgevat. Bij Esra stijgt hij in het droomgezigt van den profeet in menschelijke gestalte uit de zee op en zweeft daarna op de wolken des hemels (13, 1 vlg. der uitgaaf van Volkmar); in het boek Henoch verschijnt hij naast den oude der dagen met een aangezigt als eens menschen en wordt herhaaldelijk zoon des menschen, of ook wel des mans of der vrouw genoemd (46, 1; 48, 2 vlg.; 62, 5. 7; 69, 27. 29 der uitgaaf van Dillmann). Bij Esra wordt hij sedert lang door God bewaard met degenen, die zonder den dood te ondergaan aan de aarde ontvoerd zijn (Henoch, Mozes, Elia, in het hemelsche paradijs), om eindelijk tot bevrijding van het schepsel en tot uitoefening der heerschappij over de uitverkorenen te voorschijn te treden (13, 2 vlg. 25 vlg., vergel. 5, 28; 12, 32); bij

't Is ook onzeker, wanneer de naam Messias of Gezalfde (grieksch Christus) het eerst gebruikt is van den verwachten Verlosser. In het Oude Testament vinden wij dien altijd slechts aan koningen of profeten en priesters gegeven (3 Moz. 4, 3; 1 Sam. 24. 7. 11; Ps. 105, 15; Dan. 9, 25 vlg.; vergel. 2 Moz. 28, 41; 1 Sam. 10, 1; 1 Kon. 19, 16); maar op den profeet en koning in den hoogsten zin des woords, die door God met gaven zijns geestes als geen ander zou toegerust worden (Jes. 11, 2), was die benaming bijzonder toepasselijk, gelijk zij dan ook behalve in het Nieuwe Testament ook in het vierde boek van Esra en het boek Henoch van hem gebezigd wordt [1]).

Het blijkt vanzelf welke vreemdsoortige elementen in dit zoo wonderlijk tezamengevoegde Messiasbeeld vereenigd waren. Wel werd het zedelijk-religieuse moment, voorzoover eene reiniging des volks deels als de voorwaarde zijner verschijning, deels ook weder als de taak van den verwachten heerscher werd beschouwd, niet vergeten; maar niet slechts stond het politieke toch op den voorgrond en werd natuurlijk door de groote menigte in den ruwsten vorm eener uitroeijing of onderwerping van alle heidenen door het uitverkoren volk opgevat, maar, hoe meer men zich het bestaan van den toekomstigen

Henoch is zijn naam reeds voor de schepping aangeroepen, heeft God hemzelven bij zich verborgen gehouden en hem slechts den uitverkorenen geopenbaard, totdat hij hem eens op den troon zijner heerlijkheid zal doen zitten en gerigt doen houden (48, 2 vlg., 626 vlg.). Ik wil mij niet aanmatigen een beslissend woord te spreken in den strijd aangaande den oorsprong dier beide boeken vóór of na Christus, die thans door beide partijen met gelijke geleerd- en scherpzinnigheid gevoerd wordt (aan de eene zijde hoofdzakelijk door Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik, 91 vlg. 185 vlg., die Propheten Esra und Daniel (1863), en in onderscheidene verhandelingen voorkomende in het Zeitschrift f. Wissensch. Theol.; aan de andere zijde door Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen (1863), II, Beiträge zur Erklärung des Buchs Henoch, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1860, blz. 87 vlg.); hoewel het mij voorkomt, dat het gezigt van den adelaar bewijst dat het vierde boek van Esra omtrent het jaar 97 na Christus is opgesteld, en wat Henoch betreft zijn de beide voornaamste strijders het eens geworden omtrent den oorsprong na Christus, ja zelfs de christelijke afkomst van juist dat stuk, hetwelk bovengemelde en dergelijke plaatsen bevat (Hilgenfeld, Jüd. Apokalyptik, 157 vlg., 181 vlg.; Volkmar in het Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, blz. 133.). Al de plaatsen in de zoogenoemde sibyllijnsche profetiën, die onmiskenbaar van een voorbestaan en eene hoogere natuur van den Messias spreken, behooren evenzeer tot de bestanddeelen van lateren oorsprong der verzameling; van hetgeen daarmede overeenkomstig in de voorchristelijke voorkomt, als de koning, die uit den hemel gezonden zal worden (III, 286 der uitgaaf van Friedlieb), de onsterfelijke (III, 48), de van de zon komende koning (III, 652 vlg.), is het deels twijfelachtig, waarop het slaat, deels, slaat het op den Messias, ligt er niets meer in dan gewoonlijk in de bombastiesche joodsche fraseologie.

[1]) 4 Esra 5, 28; 12, 31 vlg. Henoch. 48, 10; 52, 4.

redder ook als bovennatuurlijk dacht, des te meer ging daarmede geestdrijverij en woest fanatisme gepaard. De messiaansche verwachting had aan den eenen kant steeds meer het karakter eener nationale gedachte, der laatste toevlugt van een diep vernederd ongelukkig volk verkregen, doch aan den anderen kant was zij van zoo dubbelzinnigen aard, dat het moeijelijk kon uitgemaakt worden, of zij de staf zou zijn, die het volk zou steunen om zich weder omhoog te heffen, of het bedriegelijke nevelbeeld, dat het geheel in den afgrond lokken zou. Met uitzondering van Jezus' werk, dat echter ook voor zijn volk als zoodanig geene vruchten droeg, heeft het Messiasidee in deze laatste dagen van het bestaan des joodschen staats, slechts verderfelijke ondernemingen, zinnelooze en noodlottige volksbewegingen tegen de romeinsche overmagt ten gevolge gehad.

Als vruchten der langdurige godsdienstige ontwikkeling des joodschen volks mogen wij ook nog, reeds vóór die ontwikkeling haar hoogtepunt had bereikt, de drie sekten [1]) beschouwen, wier invloed ten tijde van Jezus zoo gewigtig was en wier ontstaan of althans meer bepaalde vestiging van den tijd dagteekent, die op den makkabeeschen opstand volgde. Evenmin als wij het mogen betwijfelen, dat het de beste krachten waren in het israëlitiesche volk levende, die zich vereenigden tot den opstand tegen de den Joden door Antiochus opgedrongene grieksche zeden, evenzeer blijft daardoor de mogelijkheid bestaan, dat na den gelukkigen afloop van den krijg juist deze krachten langzamerhand verstijven konden, totdat zij de gestalte eener zoo terugstootende verschijning, als het farizeïsme, hadden aangenomen. Wij zelven toch hebben na de ongetwijfeld gezonde volksbeweging, waaraan wij de verlossing van onder het fransche juk verschuldigd zijn, in de romantiesche dweeperij met al wat duitsch is eene rigting aanschouwd, die zich tot het duitsche volksbestaan op gelijke wijze verhield als het farizeïsme tot het joodsche. Terwijl een volk de hem opgedrongene vreemde elementen in zijn staatkundig bestaan, zijne zeden en als met de Joden het geval was, ook in het godsdienstige uitschudt en zijne eigendommelijke gebruiken weder uitsluitend huldigt, verwerpt het ligtelijk ook datgene, wat er goeds in die vreemde zeden wordt aangetroffen, verhardt zich in zijne eenzijdigheid, en terwijl het nu juist al datgene

[1]) Over deze handelt Josephus in den Joodschen Oorl. 2, 8, 2—14; Joodsche Oudheden, 13, 5, 9; 18, 1, 2—5.

zoekt te doen uitkomen, waardoor het zich naar het uitwendige van andere volkeren onderscheidt, vervalt het, of liever vervallen zij, die aan deze rigting, ook nadat zij hare historiesche taak heeft vervuld, nog vasthouden, ligt tot een uiterlijkheidszucht, die om den vorm het wezen voorbijziet. Daarbij komt dan bij zoodanige partij een hardnekkige hoogmoed, die geen der vermeende nationale regten wil laten varen, der gewijzigde tijdsomstandigheden geen offer brengen wil en derhalve altijd tot opstand en muiterij geneigd is tegen de heerschers, welke die veranderde omstandigheden op den troon plaatsten. Het zou alleen dan der farizeesche sekte mogelijk geweest zijn, die nationale regten te handhaven, als zij zich sterk getoond had om het volk met een nieuwen geest te bezielen en het van uit eigen boezem zedelijk en godsdienstig op te heffen; maar juist daartoe deed die partij geene enkele poging, daar zij door haar drijven het volk veeleer in den waan bragt, alsof met het uiterlijke ook alles gedaan was, en hun God, als zij hem eerst maar door een bijzonder naauwgezette ceremoniedienst bevredigd hadden, zeker raad schaffen en hen door den Messias de hoogste stoffelijke welvaart schenken en tot een standpunt, hoog boven alle andere volkeren, verheffen zou.

Tegen deze partij van eigenzinnige en bekrompene joodschgezinde drijvers stonden de Sadduceërs als verlichte mannen van de wereld over. Dat zij, het door de Farizeërs opgetrokkene gebouw van instellingen, dat op den grondslag der mozaïesche wet in de mondelinge overlevering voltooid was, verwerpende, enkel het geschrevene woord der wet als bron der godsdienst en eeredienst erkenden, geeft hun een zeker protestantsch karakter, de verwerping der farizeesche loonzucht en de eisch, dat men het goede alleen om zijns zelfs wil verrigte, iets stoïcijnsch, terwijl daarentegen de daarmede verbondene ontkenning der opstanding en van het bestaan van engelen en duivelen hunne godsdienstige denkwijze eene epikuristiesch-materialistiesche tint gaf. Het is mogelijk, dat sedert den tijd, dat griekscbe beschaving en zeden onder de vroegere Seleuciden bij het joodsche volk ingang hadden gevonden, iets, als overblijfsel van zoodanige wijsgeerige begrippen, bij de ontwikkelde Joden was blijven hangen, ofschoon reeds gelijksoortige stellingen in den Prediker van Salomo werden voorgedragen. In elk geval kon zoodanige denkwijze onder het joodsche volk zich niet verbreiden; daarom vinden wij haar wel onder de hoogere standen, gelijk dan ook niet slechts

in den joodschen raad, maar ook herhaaldelijk op den hoogepriesterlijken stoel Sadduceën gezeten waren; maar hun invloed op het volk was veel geringer dan die der Farizeërs, terwijl hunne koude, voorname zedelijkheid evenmin als der Farizeën schijnheilige, loonzuchtige vroomheid in staat zou geweest zijn om eene wedergeboorte des israëlitieschen volks te verwekken.

Alle dieper gewortelde godsdienstige en zedelijke krachten, zoovele daarvan nog bij het oude volk Gods werden gevonden, schijnen veeleer te dien tijde zich teruggetrokken te hebben in het genootschap der Esseërs, [1]) van hetwelk de oudste christelijke oorkonden misschien daarom alleen, als van de beide voorgaande sekten, geen melding maken, wijl het aan het Christendom zoo naauw verwant was. Want moge het ook eene wonderlijke dwaling van den vader der kerkgeschiedenis zijn geweest, dat hij den egyptieschen tak (of stam) der Esseërs, de zoogenaamde Therapeuten, eenvoudig als Christenen beschouwde, [2]) de verwantschap tusschen deze sekte en de oudste christelijke gemeenten in leerstelsel en gebruiken is zoo groot, dat zij van oudsher de aandacht heeft gewekt. Bij beiden vinden wij eene gelijke inrigting met gemeenschap van goederen en gekozen opzieners, verwerping van den eed, aanprijzing der armoede en van het ongehuwde leven, heilige wasschingen en maaltijden, hoewel bij de Esseërs met sterk ascetiesche tint, b. v. bij hunne gemeenschappelijke maaltijden slechts het gebruik van water in plaats van wijn, zooals zij zich dan ook, behalve van wijn, van vleesch onthielden en zich met plantaardig voedsel tevreden stelden. Onderscheidene dezer trekken herinneren ons aan den eenen kant aan Johannes den Dooper, die in geen andere verhouding tot de Esseërs als in de middeneeuwen een kluizenaar tot de geordende geestelijken schijnt gestaan te hebben; aan den anderen kant aan Jakobus, den zoogenoemden regtvaardige, dien ons de oudste christelijke geschiedschrijvers volkomen als een esseeschen heilige afschilderen [3]), en die dan wederom in betrek-

[1]) Van de Esseërs in het bijzonder spreekt Josephus, Joodsche Oorlog, 2, 8, 2—13; Joodsche Oudh. 18, 1, 5; Philo in het geschrift Quod omnis probus liber, en van de Therapeuten in zijn werk: De vita contemplativa. Vergel. bovendien Gfrörer: Das Heiligthum und die Wahrheit, 355 vgl.; Zeller: Die Philosophie der Griechen, III, 2, 583 vgl., en de verhandeling over den zamenhang van het Esseïsme met de Grieksche wijsbegeerte, Theol. Jahrb. 1856, 401 vgl.; Hilgenfeld: Die jüdische Apokalyptik, 245 vgl. en Die Evangelienfrage, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1862, 40 vgl.; Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, blz. 19 vgl.

[2]) Euseb. Kerkgesch. II, 17.

[3]) Hegesippus bij Euseb. Kerkgesch. II, 23, 4, vgl.

king stond tot de oude joodsch-christelijke sekte der Ebioniten, wier verwantschap met de Esseërs niet te miskennen valt.

In de Esseërs en Therapeuten aanschouwen wij eene vereeniging van Israëlieten, die zich door de bij hun volk gebruikelijke openbare godsvereering onbevredigd gevoelden, daarom aan de nationale tempel- en offerdienst geen deel namen, maar zich ook zoo veel mogelijk in 't algemeen hadden teruggetrokken uit het verontreinigende verkeer met menschen. Het doel hunner vereeniging was de ziel los te maken van de banden des ligchaams; daartoe zouden onthouding van zinnelijk genot, een gestrenge leefregel, die slechts waar het werken van barmhartigheid en menschlievendheid gold aan elk zijne bijzondere vrijheid liet, arbeid en onderlinge stichting dienstbaar zijn. Overigens had het gezelschap onderscheidene vertakkingen: behalve de vier graden, die zich regelden naar den tijd van toetreding tot het genootschap, onderscheidt Josephus van de Esseërs, die den strengen regel volgden en niet huwden, de zoodanige, die gehuwd waren, en Philo van de egyptiesche Therapeuten, die een louter beschouwend, der studie en vrome overdenking gewijd leven leidden, de palestijnsche Esseërs, die met inachtneming eener geordende zamenwoning, zich met veldarbeid en vreedzame bedrijven bezig hielden, en daardoor meer met het maatschappelijk leven in aanraking komende, bijzonder geschikt waren, om de godsdienstige grondstellingen van het genootschap ook buiten den afgesloten kring der orde te verbreiden.

Vraagt men, hoe het ontstaan eener rigting, zoo volkomen in strijd met het geheele karakter des Jodendoms, te verklaren zij, dan wijzen wij vooreerst op den nood der tijden, die de Esseërs bewoog zich uit de wereld terug te trekken, terwijl wij voor de esseesche askese in het joodsche nazireïsme en de onthoudingen der latere profeten een tegenhanger vinden. Maar eene reeks andere trekken, waardoor hunne beschouwings- en leefwijze zich kenmerkten, zooals vooral de op joodsch standpunt zelfs bedenkelijke vereering der zon, als het beeld van het hoogste licht, het dualisme tusschen geest en stof, waarin hunne askese geworteld was, de beschouwing van het ligchaam als een kerker der ziel, verbonden met het geloof aan een voorbestaan van deze, deze en andere trekken verwijzen ons naar een gebied, dat buiten de grenzen van het Jodendom gelegen was. En dan herinnert ons de inrigting van het genootschap, welke aan die eener geestelijke orde doet

denken, de proefjaren, die de persoon, welke in het genootschap wenschte opgenomen te worden, moest doorbrengen, de eerbied voor de oppersten, de verpligting tot stilzwijgendheid betrekkelijk de geheimenissen der orde, waartoe men zich verbond, het verwerpen van bloedige offers, de onthouding van vleesch en wijn, dit alles herinnert ons aan de Nieuw-pythagoreërs van dien tijd, eene school ontstaan uit de vermenging van orphiesch-pythágoreïesche overleveringen met platoniesche en stoïesche speculatie, bij welke wij al deze bijzondere trekken, deels als sagen betrekkelijk haren stichter en het door hem gestichte verbond, deels als werkelijke eigenaardigheden der zoogenaamde pythagoreïesche leefwijze aantreffen, met welke Josephus die der Esseërs uitdrukkelijk op ééne lijn plaatst. Hoe deze onder Grieken geborene geestesrigting tot de Joden is gekomen, kunnen wij ten deele verklaren uit de reeds vermelde omstandigheid, dat dezelfde sekte ontegenzeggelijk onder den naam van Therapeuten bij de egyptiesche Joden wordt aangetroffen. Hier toch, inzonderheid als wij er op letten, dat de Therapeuten hoofdzakelijk in de nabijheid van Alexandrië metderwoon gevestigd waren, valt de aanraking en zamensmelting van het grieksche en het joodsche element van zelf in het oog en bij het veelvuldig verkeer, dat tusschen de Joden in Egypte en die in het moederland plaats vond, kon deze sekte ook ligt naar het laatste worden overgeplant; als wij althans niet liever willen aannemen, dat ook de orphiesch-pythagoreïesche rigting reeds ten tijde der Seleuciden in Palestina ingang heeft gevonden en deze rigting door de latere beroering met de egyptiesche Therapeuten slechts versterkt en verder ontwikkeld is geworden.

Eene hiermede verwante denkwijze had zich in de twee laatste eeuwen voor Christus geboorte ook buiten dit genootschap onder alexandrijnsche joden ontwikkeld, gelijk dan ook de man, in wien deze rigting haar toppunt bereikte, de Jood Philo, een der voornaamste autoriteiten is, waarop onze kennis van dit genootschap steunt. Wel hadden deze wijsgeerig ontwikkelde Joden, te Alexandrië, zich niet losgemaakt van de mozaïesche godsdienst en stonden de heilige schriften hunner volksgenooten, inzonderheid de boeken van Mozes, bij hen in hooge achting, maar evenals de Esseërs wisten zij zich van deze door eene allegoriesche wijze van verklaren tot staving hunner in veel opzigten daarvan afwijkende begrippen te bedienen. Deze afwijkingen hebben vooral betrekking op het

godsbegrip, van zoover zij aan het anthropomorphisme van de oud-testamentiesche voorstelling van God, de hand, het spreken, den toorn, het berouw, het rusten en nederdalen Gods, aanstoot namen, het goddelijk wezen boven iedere eindige beperking verhieven en in eene boven deze wereld gelegene ruimte verplaatsten, vanwaar het slechts door nederdalende krachten, dienstbare tusschenwezens, op de wereld kan werken. Gelijk in deze voorstelling de joodsche leer aangaande de engelen en de platoniesche ideënleer tezamenvloeijen, zoo is dit ook het geval in de voorstelling van den logos, als de werkzame goddelijke rede, in welke al die krachten, waardoor God op de menschheid werkt, zich vereenigen, daar hier aan den eenen kant de joodsche leer van den goddelijken geest en de goddelijke wijsheid en aan den anderen kant de leer der Stoicijnen van de wereld doordringende goddelijke rede te zamensmelten. Daarbij kwam vervolgens de orphiesch-platoniesche opvatting aangaande het ligchaam als een kerker der ziel, die aanleiding gaf tot een zedeleer, die den dood van het zinnelijke bedoelde en eene ekstatiesche aanschouwing Gods als hare hoogste ontwikkeling beschouwde. Hare verwantschap met de opvatting dienaangaande bij de Esseërs is ook de oorzaak der bewondering, waarmede Philo van de door hem beschrevene Esseërs en Therapeuten gewaagt.

Als wij nu nagaan, wat uit elke dezer rigtingen, inzonderheid de drie heerschende sekten, betrekkelijk de op het joodsche volk rustende taak, waarop wij vroeger reeds wezen, was gebleken, dan bespeuren wij, dat het Farizeïsme slechts dit negatieve resultaat had opgeleverd, namelijk dat op den door hetzelve gevolgden weg God niet gevonden, eene bevredigende betrekking der menschheid tot hem niet kon verkregen worden. Voor zoover echter het Farizeïsme eene bepaalde zijde der oorspronkelijke hebreeuwsche godsdienst zelve, namelijk de uiterlijke godsvereering, het ritueel en ceremoniëel, schoon eenzijdig en afgescheiden van datgene, waardoor het in de oud-hebreeuwsche godsdienst werd aangevuld, tot zijn beginsel had gemaakt, kan de godsdienstige verdooving, waartoe het volk door deze rigting was geraakt, ten bewijze dienen, dat in deze zijde der godsdienst hare levenskracht niet gelegen was, veeleer eene te sterke ontwikkeling daarvan ligt doodelijk zijn kon. Ook de messiaansche verwachting, in dien staatkundigen en joodsch-particularistieschen vorm, waarin de Farizeërs haar opvatten, bleek reeds nu en meer nog later,

doordat zij de godsdienstige dweepzucht bij het volk aanblies en daaruit rampzalige opstanden geboren werden, veeleer voor den waren godsdienstzin en het volk zelf verderfelijk te wezen. De voorstelling aangaande den Messias moest ook, evenals die omtrent God en godsdienst, geheel gewijzigd worden, zoo zij voor het volk en de menschheid vruchtbaar worden zou.

De berigten, die omtrent het Sadduceïsme tot ons gekomen zijn, zijn te schraal, dan dat wij zoo bepaald kunnen omschrijven wat het heeft bijgedragen tot de oplossing van het besprokene vraagstuk. Het schijnt dat de aanhangers dezer rigting een helder bewustzijn van de negatieve zijde van het Farizeïsme hebben gehad en zij duidelijk hebben ingezien dat en waarom de door deze partij gevolgde weg de regte niet was; doch wij ontwaren nergens iets positiefs, dat zij daarvoor in de plaats stelden; en de nadrukkelijke wijze, waarop zij de menschelijke vrijheid tegenover de goddelijke voorbeschikking, het zelfgenoegzame der menschelijke deugd tegenover de belooningen in het toekomende leven weggelegd deden uitkomen, schijnt op eene verheffing van het zedelijke boven het godsdienstige te wijzen en daarmede op een standpunt, dat hen, die het innamen, te midden van het Jodendom noodzakelijk isoleren moest.

Wanneer Philo van de Esseërs zegt, dat zij God niet door het slagten van dieren, maar door hunne gezindheid hem tot een welgevallig offer te maken vereeren, dan zien wij, dat zij tegenover de verkeerde rigting der Farizeën op godsdienstig gebied een anderen weg volgden. Trouwens, als Josephus zich aldus uitdrukt, dat de Esseërs geene offers aan God brengen, wijl zij hunne zuiveringen voor voortreffelijker houden, dan herinnert ons dit, dat het niet de reinheid der gezindheid zelve was, die bij deze sekte in de plaats der in de mozaïesche wet voorgeschrevene gebruiken trad, maar grootendeels weder evenzeer uiterlijke verrigtingen, zoo als gebed, wassching en kastijding, godsdienstige maaltijden en feesten; doch deze gebruiken hadden toch voornamelijk onthouding en beheersching der zinnelijke driften ten doel, of de sluijer van het symboliesche was, als bij hunne zonne- en lichtdienst, zoo doorzigtig, dat de geestelijke en zedelijke beteekenis veel meer, dan bij de meer zinnelijke voorschriften der mozaïesche eeredienst, daardoorheen schemerde. Dientengevolge was dus bij de Esseërs datgene, waarop de profeten reeds hadden aan-

gedrongen, de dienst Gods door reiniging van hart en wandel, door regtschapenheid en menschenliefde van den eenen kant wel is waar verwerkelijkt, maar aan den anderen kant in tweevoudig opzigt nog in een daarmede strijdigen vorm besloten. Vooreerst namelijk was zij verbonden met eene askese en een ceremoniëel, waardoor het gedwongene van het geheele standpunt, de vermenging van dweeperij en juiste inzigten aan het licht kwam, ten andere besloten in een geheim genootschap, welks grondbestanddeel althans oordeelde zich van de wereld te moeten afscheiden, om zijne reinheid te bewaren, terwijl toch de echte godsvrucht en zedelijkheid van hare kracht veeleer daardoor moet doen blijken, dat zij de wereld binnentreedt en deze in al hare betrekkingen met haren geest doordringt en heiligt. En toch was door deze houding als het ware toevallig eene gewigtige uitkomst verkregen. Daar tot de onreinen, wier aanraking men vermeed, allen, die niet tot het genootschap behoorden, werden gerekend en dus ook de gewone Joden, werd daardoor dezen te kennen gegeven, dat zij niet reeds op zich zelf het ware volk Gods mogten heeten, maar eerst dan, als zij nog eene schrede verder met hunne reiniging vorderden. De kring was wel is waar nog enger gemaakt dan vroeger, want wij vinden er geen spoor van dat menschen, die geene Joden waren, in het verbond der Esseërs werden opgenomen, doch aan den joodschen volkstrots was een slag toegebragt, waardoor de zegepraal van het particularisme reeds lang van te voren werd voorbereid.

29. De ontwikkeling der Grieksch-Romeinsche beschaving.

Dat in tegenstelling met de godsdienstige bestemming van het joodsche volk de geheele eigenaardige aanleg van het grieksche [1]) dienstbaar werd gemaakt aan de ontwikkeling van het waarachtig menschelijke, behoeft in het algemeen niet eens aangetoond te worden, daar het in de staatsinrigting en de zeden, de poëzie en beeldende kunst van dit volk als een onloochenbaar feit in het oog springt. In zijne godsdienst vertoont het zich echter in het den mensch gelijkvormige beeld zijner goden. Dat de Indiër, de Assyriër, de Egyptenaar hun

[1]) Vergel. omtrent het volgende Zeller, Die Philosophie der Griechen (2e uitg. 1856); Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen (1862).

godendom niet in zuiver menschelijken vorm afbeeldden, had niet alleen zijnen grond in hun gemis aan kunstvaardigheid en smaak, maar bovenal daarin, dat deze volken zich hunne goden ook niet zuiver menschelijk dachten. Hetzij nu de Helleen zijne godheden deels uit den vreemde, of van inheemsche voorvaderen ontvangen had, de eigenaardige omschepping, die hij als Helleen ze deed ondergaan, is in elk geval deze, dat hij hunne oorspronkelijke betrekking tot de natuur veranderde in eene betrekking tot het menschelijke leven, ze van symbolen der natuurkrachten tot typen van menschelijke gemoedsbewegingen en levensomstandigheden maakte en in verband daarmede ook hunne uitwendige gedaante steeds meer volkomen de menschelijke deed evenaren.

Nu staat wel is waar eene godsvereering, die de menschelijke godenidealen van een Apollo, eene Athene, een Zeus schiep, ontegenzeggelijk hooger dan eene zoodanige, die haar godendom naar het uitwendige nog niet van de dierengestalte, naar het inwendige niet van de woeste, scheppende of vernietigende natuurkracht had weten vrij te maken, maar het menschelijke der grieksche goden droeg als gevolg hunner oorspronkelijke beteekenis van uitdrukking der natuurkrachten en der gesteldheid der beschaving des volks te dien tijde toen deze voorstellingen hare gestalte verkregen, naast zijn zedelijk ook nog een zoo sterk uitgedrukt zinnelijk karakter, dat, zoodra men tot meerdere reinheid van zeden kwam, het niet uitblijven kon, of men moest aanstoot nemen aan de gruweldaden van een Kronos, de herhaalde echtelijke ontrouw van een Zeus, de diefstallen van een Hermes, enz. Daarom zochten de dichters van dezen lateren tijd, als Pindarus, hun aanstootelijke mythen te verzedelijken; nog beslissender wezen reeds vroeg enkele wijsgeeren, vooral Xenophanes, de stichter der eleatiesche school, de onwaardige en in 't algemeen de menschvormige voorstellingen van de goden, zooals men die bij Homerus en Hesiodus aantrof, van zich en Plato heeft, zooals men weet, juist hierom de gedichten van Homerus uit zijnen ideëelen staat verbannen. Doch ook ongerekend dit aanstootelijke voor de zedelijkheid, erkende men reeds spoedig dat het geloof aan een veelgodendom in strijd was met de voorstelling van het goddelijke wezen, dat als het meest volkomene en als de hoogste oorzaak van alle dingen slechts één kan zijn, en zoo zien wij hoe bij de beschaafde Grieken het polytheïsme steeds meer voor de monotheïstiesche voorstelling plaats maakt, of althans met deze in

harmonie wordt gebragt doordat de afzonderlijke goddelijke wezens aan den eenen oppersten God ondergeordend worden. Zoo verhief de Griek zich langzamerhand te dien opzigte tot het standpunt, waarop de Hebreër van den beginne had gestaan, en voor zoover de eerste zijne voorstelling van den eenigen God langs wijsgeerigen weg had verkregen, kon deze bij hare latere aanraking met het joodsche monotheïsme dit nu bovendien van menigen al te menschelijken trek zuiveren, die het in de geschriften des Ouden Testaments nog aankleefde.

Doch daarnevens voerde de Griek zijne voorstellingen aangaande den mensch, zijn wezen en zijne pligten tot eene hoogte op, verre verheven boven de godenidealen van Homerus, op eene wijze, als op het gebied des Jodendoms nooit mogelijk geweest zou zijn. „Uit het hebreeuwsche supranaturalisme," zegt Welcker [1]), „zou de humaniteit nooit kunnen voortgesproten zijn; want hoe heiliger en verhevener dit gedacht wordt, des te meer moet ook de majesteit en de wet van den eenigen God en Heer de menschelijke godbewuste vrijheid ter nederdrukken, waaruit alle kracht en lust tot het beste en edelste voortvloeit." Juist omdat het goddelijke den Griek niet tegentrad in de gedaante eener gebiedende wet, moest hij zich zelven tot wet worden; omdat hij niet als de Jood zich zijnen weg tred voor tred door godsdienstige voorschriften afgebakend zag, moest hij in zijn binnenste naar een zedelijk voorschrift zoeken. Dat dit een moeijelijk vraagstuk was en men niet dan langs een gevaarvollen weg tot zijne oplossing kan geraken, zien wij aan het zedebederf, dat spoedig na het tijdperk van Griekenlands schoonsten bloei zich onder het grieksche volk verbreidde, aan den overmoed, waarmede de gelijktijdige sofisten alle begrippen van zedelijkheid omverwierpen. Naar het woord van Protagoras was hun de mensch als de maatstaf, waarnaar alle dingen moesten afgemeten worden, niets had op zich zelf eenige beteekenis, en dus was niets uit den aard goed of slecht, maar alleen door willekeurige menschelijke bepaling, waardoor elk in het bijzonder zich niet behoefde te laten binden; maar, evenals hij, van wien die voorschriften waren uitgegaan, ze in zijn voordeel had opgesteld, zoo stond het nu ook elk in het bijzonder vrij, goed te heeten of als zoodanig in beoefening te brengen, wat hem aangenaam of nuttig was. De kunst, om zoodanig eene handelwijze dialektiesch te regt-

[1]) Griechische Götterlehre I, 249.

vaardigen, al het bestaande op het gebied van godsdienst en zedelijkheid op losse schroeven te stellen, „het zwakkere tot het sterkere," dat is het onregt tot regt te maken, werd door de sofisten geleerd en verbreid, doch daardoor trouwens slechts in methodieschen vorm gebragt, wat de geheele wereld voor hen in praktijk bragt.

Het is bekend, hoe Sokrates te velde trok tegen deze losmaking van alle zedelijkheid onder het grieksche volk en hare regtvaardiging door de sofisten. Hij kon niet, als een hebreeuwsch profeet, op eene geschrevene, goddelijke wet wijzen, hetgeen ook bij zijne reeds lang tot godsdienstige twijfelzucht vervallen volksgenooten niets zoude gebaat hebben. Als de tegenpartij die hij bestrijden moest, bleef hij dus bij den mensch staan; ook voor hem was de mensch in zekeren zin de maatstaf van alle dingen, doch niet de mensch, voor zoover hij willekeurig handelt of zijn lust gehoorzaamt, maar voor zoover hij zichzelven met ernst tracht te leeren kennen en er naar streeft door eene zuivere wijze van redeneren tot bewustheid te geraken van 't geen aan zijn waarachtig geluk bevorderlijk is. Wie door zoodanige waarachtige wetenschap bestuurd handelt, zal altijd goed handelen, en dit doen van het goede zal den mensch altijd gelukkig maken. Dit was het kort begrip der zedeleer van Sokrates, tot wier grondvesting hij geene goddelijke geboden behoefde, schoon hij ook zeer zuivere denkbeelden heeft voorgedragen omtrent het wezen Gods in den zin der bovengemelde vereeniging van het nationale polytheïsme met een redelijk monotheïsme. Dat Sokrates deze leeringen niet in schoolschen vorm in een besloten kring, maar populair en als het ware in gemeenzaam onderhoud voordroeg, dat hij verder hetgeen hij leerde, tegelijk door zijnen eigenen wandel als hoogste voorbeeld aanschouwelijk maakte, dat hij eindelijk martelaar werd van zijne overtuiging en van zijn door het grootste aantal zijner medeburgers niet begrepen streven om hen geestelijk en zedelijk te verheffen, geeft hem eene overeenkomst met Christus, die door alle eeuwen heen de aandacht heeft gewekt. In werkelijkheid bezit bij al het belangrijke verschil, dat een gevolg is der uiteenloopende volks- en godsdienstrigtingen, in de geheele voorchristelijke oudheid, de hebreeuwsche niet uitgezonderd, geene persoonlijkheid meer verwantschap met Christus, dan die van Sokrates.

Na hem heeft geen Griek meer gedaan om de grieksche

beschaving op een standpunt te brengen, waarop zij tot de hebreeuwsche godsdienst kon toenaderen, en dus meer bijgedragen tot voorbereiding van het Christendom dan zijn leerling Plato. Het waarachtige in de dingen waren voor hem slechts de ideën, dat wil zeggen hunne algemeene begrippen, die hij echter niet als eenvoudige voorstellingen in den menschelijken geest, maar als werkelijk bovenzinnelijk bestaande beschouwde. Het hoogste idee is dat van het goede, maar dit van God zelf niet onderscheiden; en als Plato de ideën nu ook goden noemt, ziet men hoe hierin de mogelijkheid was gelegen eener toenadering zijner wijsbegeerte eensdeels tot het polytheïsme van zijn volk, ten andere tot het monotheïsme der Joden, in zoover de ideën daar als ondergeschikte goden of dienaren, hier als engelen beschouwd en aan het hoogste idee als den eenigen God ondergeschikt gemaakt konden worden. Als Plato het ontstaan der zigtbare wereld uit eene vermenging van de rede met het redelooze, uit het ingaan der ideën tot hun tegendeel (dat men later materie heeft genoemd, hij zelf echter slechts negatief als het nietzijnde, vorme- en doellooze heeft aangeduid) verklaart; als hij in verband daarmede in de taal der mysteriën het menschelijke ligchaam als de keten en den kerker der ziel, waarin deze uit een vroegeren onbeligchaamden toestand der zuivere aanschouwing der ideën is nedergedaald, en de losmaking zooveel mogelijk der ziel van het ligchaam als de taak der wijsbegeerte voorstelt, dan herkent men hierin ongeveer de aanknoopingspunten voor de meeningen der Esseërs en die gnostiesche speculatiën, welke reeds vroegtijdig in de christelijke kerk zijn te voorschijn getreden. Doch het geheele standpunt, waarop niet het zigtbare, maar het onzigtbare als het waarachtig zijnde, niet het tegenwoordige, maar het toekomende leven als het ware leven beschouwd wordt, heeft zooveel overeenkomst met dat van het Christendom zelf, dat wij ook daarin eene voorbereiding van het Christendom of van de menschheid voor het Christendom van de zijde der Grieken moeten erkennen. Wanneer Plato eindelijk niet enkel als Sokrates de deugd als het eenig ware middel ter gelukzaligheid beschouwt, maar de gelukzaligheid juist in de deugd zelve, als de ware volkomenheid, harmonie en gezondheid der ziel, gelegen acht, en daarom de deugd, in zoover zij haar loon in zichzelve heeft, van alle onzuivere beweegreden onafhankelijk maakt, ook van de verwachting eener toekomstige vergelding, die hij evenwel met nadruk leert, zoo heeft hij daardoor het

begrip van deugd zooveel hooger ontwikkeld boven het christelijke begrip, als de echte wijsgeer dit tegenover het godsdienstige standpunt, waarop de groote menigte staat, doen moet, en slechts de edelste der christelijke kerkleeraars zijn hem hierin op zijde gestreefd.

Terwijl Aristoteles hierop in de hoofdzaak getrouw bleef aan de verhevene voorstelling van Plato omtrent het zedelijke doel, dat door den mensch moest nagestreefd worden, met dit onderscheid alleen, dat hij, overeenkomstig zijne ervaringsrigting, ook meer acht sloeg op de uitwendige goederen en rampen als mogelijke bevorderings- of beperkingsmiddelen der zedelijke werkzaamheid, heeft de stoiesche school, ten deele juist in strijd met de meer laxe denkwijze der door Aristoteles gestichte peripatetiesche, de zelfgenoegzaamheid der deugd, hare geschiktheid, om den mensch reeds in zichzelf gelukkig te maken, de onwaarde van alles zonder haar, tot het grondthema harer zedeleer gemaakt. Als een goed moet volgens de leer der Stoicijnen alleen de deugd, als een kwaad alleen de ondeugd beschouwd worden; alle andere dingen, wat krachtigen invloed zij ook op de menschelijke omstandigheden mogen uitoefenen, vallen toch onder de rubriek van het onverschillige; gezondheid en ziekte, rijkdom en armoede, ja zelfs leven en dood zijn op zichzelf beschouwd noch goed noch kwaad, maar bloot indifferente zaken, die de mensch evenzeer ten goede als ten kwade kan gebruiken. De verwantschap met het latere christelijke standpunt en zijne onverschilligheid tegenover de uitwendige omstandigheden kan hier niet onopgemerkt blijven; en als de stoiesche wijsbegeerte haren wijze als den volkomenen, buiten zichzelf niets behoevenden en godegelijkvormigen op eene hoogte plaatst, die geheel in strijd schijnt met den christelijken ootmoed, dan wordt dit toch weder opgewogen door de omstandigheid, dat de voortreffelijkheid van den wijze gezegd wordt slechts daarin te bestaan, dat hij in harmonie tracht te geraken met de wetten, die het heelal besturen, met de algemeene wereldrede; en de overgave aan het noodlot als de goddelijke beschikking, de onderwerping van den eigenen wil aan den wil Gods, wordt door de Stoicijnen op eene wijze geleerd, die zelfs aan sommige uitspraken van Christus herinnert.

In nog een ander opzigt heeft de stoiesche wijsbegeerte het pad voor het Christendom geëffend. Particularistiesch, alleen tot het eigene volk beperkt, was in de oudheid, overeen-

komstig het geïsoleerde standpunt der volkeren vóór het ontstaan der groote wereldrijken, de denkwijze niet slechts der Joden, maar evenzeer der Grieken en Romeinen. Gelijk de Joden slechts Abrahams nakroost als het volk Gods beschouwden, zoo was voor de Grieken slechts de Helleen de ware, tot het bezit van alle regten geregtigde mensch en tegenover de barbaren plaatsten zij zich op hetzelfde standpunt, als de Jood tegenover de heidensche volkeren. Zelfs wijsgeeren als Plato en Aristoteles hadden zich van dit nationale vooroordeel nog niet geheel vrijgemaakt; eerst de Stoicijnen leidden uit den gemeenschappelijken, zedelijken aanleg van alle menschen de gevolgtrekking af, dat alle in waarheid gelijk waren en tot één geslacht behoorden. De Stoicijnen waren de eerste, die alle menschen als burgers van éénen grooten staat beschouwden, tot welke al de verschillende staten zich slechts verhielden als de huizen tot het geheel der stad, als ééne kudde onder de gemeenschappelijke wet der rede. Het denkbeeld van het wereldburgerschap is als eene der schoonste vruchten der werkzaamheid van den grooten Alexander, het eerst van de Stoa uitgegaan; ja een Stoicijn heeft het eerst het woord uitgesproken, dat alle menschen broeders zijn, in zoover zij alle God tot vader hebben. Wat het Godsbegrip aangaat, hebben de Stoicijnen de toenadering van het populair gehuldigde polytheïsme tot het wijsgeerige monotheïsme tot stand zoeken te brengen, door voor beide het gebied eener pantheïstische beschouwing open te stellen, in dien zin, dat zij Zeus als den algemeenen wereldgeest, het eene grondwezen, de overige goden als zijne onderdeelen en openbaringsvormen voorstelden, waarbij zij in hun begrip van den Logos, gelijk zij de alles doordringende rede als scheppende natuurkracht noemden, den grond legden voor eene voorstelling, die later de krachtigste steun van het christelijk leerstelsel zijn zou. Tevens hebben de Stoicijnen door hunne allegoriesche verklaring der gedichten van Homerus en Hesiodus, tot welke zij hunne toevlugt namen om aan de goden en godenverhalen der grieksche mythologie een natuurfilosofieschen zin te geven, den alexandrijnschen Joden en vervolgens den Christenen den weg gewezen, om naar welgevallen het Oude en weldra ook het Nieuwe Testament, waar de letterlijke zin der woorden hun niet meer voldeed, in een anderen geest uit te leggen.

Schoon eene leer, die het genot als het hoogste goed beschouwt en den goden allen invloed op de wereld en de men-

schen ontzegt, geheel schijnt af te wijken van dat streven naar geestelijke ontwikkeling, dat het Christendom hielp voorbereiden, mist het Epikureïsme toch niet alle punten van aanraking daarmede. Vooreerst, daar het vooral op het gebied der wijsbegeerte eene waarheid is, dat tegenovergestelde rigtingen tot elkander naderen als zij konsekwent ontwikkeld worden, bestaat er niet zulk een groot verschil, als oppervlakkig schijnt, tusschen het hoogste goed van den Epikureër en dat van den Stoicijn. Want door het genot, dat voor hem het hoogste goed is, verstaat hij niet het bloot zinnelijk genot, maar eene duurzame gemoedsrust, die de opoffering van menige kortstondige genieting, het ondergaan van menige voorbijgaande smart eischt, en deze epikureïesche gemoedsrust is van zeer nabij verwant met de onverstoorbaarheid des Stoicijns. Wel is waar is de deugd alleen nooit het eenige doel van den Epikureër, maar altijd slechts het middel om tot het doel, de van haar afgescheidene gelukzaligheid, te geraken, maar als middel om daartoe te komen is zij hem zoo onontbeerlijk en zoo genoegzaam, dat hij zich evenmin de deugd zonder gelukzaligheid, als gelukzaligheid zonder deugd denken kan. En zoo de Epikureërs al niet even vreemd bleven als de Stoicijnen aan het genot, dat het goede des levens schenken kan, zij wezen daarop toch, hoe eenvoudig des menschen ware behoeften zijn, en hoe verstandig het is de grens van deze niet te overschrijden, hoe daarentegen ook smart en ongeluk door redenering en zelfbeheersching kunnen overwonnen worden. Voerde hierin de passieve houding der Epikureërs hen ongeveer tot hetzelfde punt, dat de Stoicijnen door hun handelen bereikten, zij vulden het gebrekkige in de leerstellingen van deze aan, waar de stoicijnsche gestrengheid in hardvochtigheid en ongevoeligheid ontaardde. Terwijl de Stoa van medelijden en toegeeflijkheid niets wilde weten, prees Epikurus barmhartigheid en vergevingsgezindheid aan, en de epikureïesche stelregel, dat goed doen aangenamer is dan weldaden te ontvangen, is geheel in één geest met het woord van Jezus, dat geven zaliger is dan ontvangen.

Als uit den strijd, die deze grieksche, wijsgeerige scholen onderling voerden, waarbij de eene in den regel ontkende, wat de andere beweerde waar te zijn, de eene meende te kunnen wederleggen, wat de andere meende te kunnen bewijzen, ten slotte twijfel aan alle kenbare en bewijsbare waarheid, een wijsgeerig en ten deele ook een praktiesch scepticisme geboren

werd, dan heeft dit al den schijn alsof men zoodoende nog verder van het godsdienstig geloof des volks afweek, dan dit reeds door het volgen der wijsbegeerte het geval was; en toch kon dit verbreken der laatste steunsels, die de menschelijke geest in de wijsbegeerte zocht, dezen ook weder meer ontvankelijk maken voor eene nieuwe gewaande openbaring van het goddelijke. Het toenemen van het bijgeloof, het jagen naar mysteriën en nieuwe eerediensten, die den mensch in onmiddellijke gemeenschap met de godheid zouden brengen, zooals wij dit ten tijde van het ontstaan des Christendoms zelfs bij de meer beschaafde standen der grieksch-romeinsche wereld ontwaren, was niet slechts daarvan een gevolg, dat de oude godsdiensten, maar ook daarvan, dat de bestaande wijsgeerige stelsels den mensch de verlangde bevrediging niet meer schonken. 't Is bekend hoe deze onbevredigde behoefte in de derde eeuw na Christus de zoogenoemde neo-platoniesche wijsbegeerte deed ontstaan, maar reeds in de laatste eeuw voor Christus ontwaren wij een voorlooper van die rigting in hetzelfde Neo-pythagoreïsme, waaraan wij hierboven eenen zekeren invloed hebben toegeschreven op de ontwikkeling der therapeutiesch-esseesche sekte onder de Joden. Doch als nu de tijdgeest zoodanige behoefte had aan eene nieuwe toenadering tot het goddelijke, eene nieuwe verbinding tusschen hemel en aarde, en deze bij Joden en Heidenen zich gelijkelijk deed gevoelen, dan neemt ook het Christendom eene plaats in de rij der pogingen in om daaraan te voldoen en wordt de toejuiching, waarmede het begroet werd, daardoor verklaarbaar, dat het die behoefte op eene meer oorspronkelijke en met den geest der groote menigte strookende wijze wist te bevredigen, dan de kunstig verzonnen stelsels van het Neo-pythagoreïsme en Neo-platonisme, of de geheime genootschappen der Therapeuten en Esseërs dit vermogten.

Als wij, na te hebben nagegaan wat de Grieken verrigt hebben tot voorbereiding des Christendoms, nu ook willen gadeslaan wat de Romeinen daartoe bijgedragen hebben, dan zullen wij zien dat zich dit hoofdzakelijk tot twee punten bepaalt. Het eerste is de schepping van een groot wereldrijk, waarin zij juist in die eeuw, welke aan Christus geboorte voorafging, alle eenigzins noemenswaardige volkeren der oude wereld hadden opgenomen. Alexander was hen hierin voorgegaan; doch zijn rijk, waaraan bovendien het eigenlijke Westen ontbrak, was niet in zijn geheel blijven bestaan, maar ineengestort in

verschillende stukken, die niet ophielden elkander bloedig te beoorlogen. Het denkbeeld van een wereldburgerschap, de beschouwing van den mensch als mensch, niet meer enkel als Jood, Griek, enz. kon eerst in het romeinsche wereldrijk dieper wortel schieten, gelijk de velerlei bijzondere godheden van verschillende stammen en volkeren ook eerst in deze groote volkerenvereeniging bijeengebragt en onderling vermengd moesten worden, vóór zij zich in de voorstelling van eenen hoogsten God, die weldra ook als de eenige werd beschouwd, vóór de volksgodsdiensten zich in eene wereldgodsdienst konden oplossen. Met deze verandering was echter de vergeestelijking der godsdienst naauw verbonden. De eenige God kon geen zinnelijk God meer zijn en voor den God van alle volkeren waren de gebruiken niet meer passend, waardoor dit of dat volk gewoon was geweest zijnen god te dienen. Dat ten gevolge der engere verbinding, die de romeinsche heerschappij had te voorschijn geroepen door het bevorderen eener gelijksoortige beschaving en gelijksoortige instellingen, evenals door het onderling verkeer tusschen de verschillende landen en volkeren meer gemakkelijk te maken, het Christendom, eenmaal ontstaan, zich snel en ongehinderd uitbreiden kon, was slechts een uitwendig voordeel, dat aan het bovengemelde werd toegevoegd. De keerzijde dezer eenheid echter is de vernietiging van het geluk en de welvaart, die elk dezer volkeren op zichzelf vroeger in zijne zelfstandigheid, in het leven overeenkomstig eigene wetten en voorvaderlijke gebruiken had genoten, de drukkende last van het vreemde juk, de menigvuldige mishandelingen, die zij in de latere dagen der romeinsche republiek, vooral gedurende de burgeroorlogen, hadden moeten ondergaan. Terwijl den menschen daardoor het tijdelijke leven verbitterd werd en zij tegenover de overmagt der Romeinen eindelijk aan alle uitkomst hier op aarde moesten wanhopen, zochten de gemoederen troost in de gedachte aan het toekomende leven en bouwden zij hunne verwachtingen op eene wonderbare uitredding, gelijk het joodsche Messiasidee die voorspiegelde en het Christendom die in vergeestelijkten vorm schonk.

Het andere punt, waardoor wij mogen achten dat van romeinsche zijde aan het Christendom de weg is gebaand, is de praktiesche zin van het romeinsche volk. Hadden reeds de latere grieksche wijsgeerige scholen, als de stoicijnsche en epikureïesche, met voorliefde de zedeleer beoefend, de wijsbegeerte verkreeg een volkomen praktiesch en populair karakter bij de Romei-

nen, die weinig lust gevoelden voor bloote speculatie, bovenal voor een schoolsch filosoferen. En terwijl bij deze populaire opvatting de verschilpunten der onderscheidene stelsels en scholen op den achtergrond traden, ontwikkelde zich onder de Romeinen hoofdzakelijk dat eklekticisme, als welks meest beroemden vertegenwoordiger de geheele wereld Cicero evenzeer kent, als hij in zijn verdienste en zijne beteekenis voor de geschiedenis der beschaving in nieuweren tijd miskend is geworden. Ook Seneca, schoon op stoieschen grond staande, is aan dit eklekticisme niet vreemd gebleven, en wij ontmoeten bij beiden met betrekking tot den éénen God en het den menschen ingeplante bewustzijn aangaande hem, gelijk ook omtrent den mensch, zijne aan God verwante natuur en haar bederf en herstel, gedachten en uitspraken, wier zuiverheid ons verrast en wier overeenkomst met de leeringen des Christendoms, inzonderheid bij Seneca, tot de sage eener verbindtenis van dezen met den apostel Paulus heeft aanleiding gegeven, eene sage, die enkel bewijst hoe alles van alle kanten te dien tijde zich naar dat punt voortbewoog, waarop wij zoo aanstonds het Christendom zien te voorschijn treden.

30. De Dooper.

Als wij na deze voorbereidende beschouwingen de persoon van hem zoeken te naderen, wien het voorbehouden was, het woord uit te spreken, dat de raadselen van dien in barensnood verkeerenden tijd zou oplossen, dan ontmoeten wij halverwege den Dooper Johannes, dien het Nieuwe Testament eensdeels voorstelt als den voorlooper van Jezus, ten andere als grooter dan een profeet (Matth. 11, 9), dat wil zeggen als die persoonlijkheid, in welke het beste was vereenigd, wat het Jodendom tot hiertoe op den weg der ontwikkeling had verkregen. En zeiden wij hierboven, dat alle dieper gewortelde godsdienstige en zedelijke krachten, die bij het oude volk Gods nog werden aangetroffen, zich in den laatsten tijd voor Christus in het genootschap der Esseërs schijnen teruggetrokken te hebben, dan vertoont Johannes de Dooper zoo sterk eene verwantschap met de ons bekende eigenaardige kenmerken dezer orde, dat men altijd weder moet genoopt worden, beiden in gedachten te vereenigen, en het Esseïsme en vervolgens de Dooper als de takken te beschouwen, door middel van welke de nieuwe

vrucht des Christendoms uit den ouden joodschen stam is voortgesproten.

Johannes de Dooper treedt op in de woestijn van Judea (Matth. 3, 1), dezelfde ten westen der Doode Zee gelegene landstreek, waar vele nederzettingen der Esseërs werden aangetroffen. Hij leeft van sprinkhanen en wilden honig (Matth. 3, 4), evenals de Esseërs zich met den eenvoudigsten kost vergenoegden, en de waterdoop, dien hij verrigtte, herinnert insgelijks aan de heilige wasschingen, waaraan de Esseërs zoo hooge waarde hechtten. Als wij lezen van zijn kleed van kemelshaar en den lederen gordel om zijne lende (Matth. 3, 4), zijn wij er niet zeker van, of hem niet, toen het eenmaal onder de Christenen het gebruik was geworden hem als een tweeden Elia te beschouwen, ook eene kleederdragt is toegedicht overeenkomende met die des ouden profeets, gelijk die 2 Kon. 1, 8 beschreven wordt. Wij ontmoeten ondertusschen ook nog een geslacht later, in den jongelingsleeftijd van den joodschen geschiedschrijver Josephus, eene geheel gelijke en even als Johannes met het Esseïsme verwante verschijning in den de woestijn bewonenden kluizenaar Banus, die zelfs in boomschors gekleed ging, van ruwe natuurvoortbrengselen leefde en zich dag en nacht in koud water baadde [1]). Wel wordt in het verhaal van des Doopers geboorte en eerste jeugd, gelijk ons dit door Lukas in het begin van zijn Evangelie gegeven wordt, zijne ascetiesche leefwijze en onthouding van wijn en sterken drank voorgesteld, geheel overeenkomstig de gewone joodsche nazireërgelofte; maar terwijl reeds de door hem voltrokken doop tot boete en bekeering het karakter vertoont van eene dier zuiveringen, van welke Josephus berigt, dat de Esseërs ze voor voortreffelijker hielden dan de door de wet voorgeschrevene offers, stemt ook zijn woord, dat God des noods uit de steenen Abraham kinderen zou kunnen verwekken (Matth. 3, 9), geheel overeen met de denkwijze der Esseërs, die insgelijks den Israëliet, voor zoover hij zich niet aan de reinigende voorschriften des genootschaps onderwierp, altijd nog als onrein beschouwden.

Den korten inhoud van 't geen Johannes der volksmenigte, die zich om hem heen verzamelde, op het hart drukte, geeft Mattheüs (3, 2), eensluidend met het verhaal der beide andere synoptiesche schrijvers, in deze woorden weder: „Bekeert u! want het koningrijk der hemelen is nabij." Lukas past het

[1]) Josephi Vita 2.

eerste gedeelte dezer vermaning toe op de verschillende standen des volks (3, 10—15) in een reeks bijzondere vermaningen, die alle op eerlijkheid en menschlievendheid, barmhartigheid en mededeelzaamheid aandringen; doch als het voorwerp, waartegen de prediking des Doopers, evenals later de werkzaamheid van Jezus, voornamelijk gerigt was, stelt Mattheüs (3, 7 vgl.) de beide heerschende sekten der Farizeërs en Sadduceërs voor. Hun komen tot hem om zijnen doop te ondergaan, beschouwt de gestrenge boetprediker als eene list, om door een enkel uitwendige godsdienstige daad aan het dreigend goddelijk strafgerigt te ontvlugten; dit zou hun echter, als zij geene zedelijke vruchten der bekeering voortbragten, niet gelukken, en vooral hunne afstamming van Abraham, waarop zij zich beroemen, hen niet het minste baten. Daarom verlangde Johannes van hen, die hij doopte, eene belijdenis van zonden, waarna dan de onderdompeling in den vloed zinnebeeldig aanduidde, dat deze nu van de zijde Gods vergeven waren, maar nu ook van de zijde der menschen als afgedaan moesten beschouwd en niet verder herhaald moesten worden. Echter draagt op deze wijze het standpunt des Doopers waarschijnlijk te veel een westersch-rationeel karakter, daar hij ongetwijfeld in den geest der Esseërs aan het water tevens eene geheimzinnige zuiverende en ontzondigende kracht toeschreef.

Met deze evangeliesche berigten stemt de beschrijving, welke Josephus van de werkzaamheid des Doopers geeft, in de hoofdzaak overeen [1]), al luidt zij ook geheel anders, daar zij voor grieksche en romeinsche lezers berekend is. Johannes, zegt de joodsche geschiedschrijver, is een degelijk man geweest en heeft de Joden daartoe aangespoord, om zich door een gemeenschappelijken doop te vereenigen tot beoefening der deugd, onderlinge regtvaardigheid en godsvrucht; want eerst dan keurde hij die afwassching goed, als zij zich daaraan onderwierpen, niet om zich van enkele overtredingen (namelijk levitiesche verontreinigingen) te zuiveren, maar om het ligchaam te heiligen, voorzoover de ziel reeds vroeger door geregtigheid geheiligd was. Ook uit deze voorstelling blijkt duidelijk, dat Johannes, terwijl hij aan den eenen kant in overeenstemming met het Esseïsme aan de levitiesche wasschingen zijn doop overstelde, aan den anderen kant, geheel als Jezus later deed, van het uitwendige doordrong tot het inwendige, van de ligchamelijke reiniging tot de loutering der

[1]) Joodsche Oudh. 18, 5, 2.

gezindheid, en misschien juist daarom voor herhaalde wasschingen, die het ligchaam telkens van verontreinigingen zuiveren moesten, den voor altijd geldenden doop in de plaats stelde, als zinnebeeld der noodzakelijkheid, om voor goed van zin te veranderen.

De reden, waarom het hoog tijd was, aan deze vermaning tot zinsverandering gehoor te geven, wordt in de tweede helft van zijn woord bij Mattheüs uitgedrukt: „het koningrijk der hemelen is nabij." Want voor hen, die aan deze vermaning of in 't geheel niet of slechts schijnbaar, als de Farizeën, gehoor gaven, zou met dit koningrijk een verschrikkelijk strafgerigt aanbreken (Matth. 3, 7; Luk. 3, 7); zij waren het kaf, dat de met de wan verschijnende Messias van de tarwe scheiden en verbranden, de onvruchtbare boom, dien hij omhouwen en in het vuur werpen zou (Matth. 3, 10. 12; Luk. 3, 9. 17). Reeds van de profeten hadden enkele, gelijk wij hierboven zagen, gesproken van eene loutering des volks als in een smeltkroes, die door Jehova zelf of door den hem vooruitgaanden gezant zou verrigt worden (Zach. 13, 9; Mal. 3, 1 vgl.). Daar slechts zij, die dit waard waren, aan de gelukzaligheid van den beteren, messiaanschen tijd zouden deel erlangen, moesten de verstokte onwaardigen vooraf door een goddelijk strafgerigt worden weggeraapt. De betergezinden, die zich thans door Johannes met water lieten doopen en hunne zinsverandering uit hun leven bewezen, zouden in de toekomst door den Messias bij diens verschijning met den heiligen geest worden gedoopt (Matth. 3, 11; Marc. 1, 8; Luk. 3, 16); gelijk eene uitstorting van den goddelijken geest in den messiaanschen tijd insgelijks reeds door de profeten was voorspeld. (Joël 3, 1 vgl.)

Josephus gewaagt niet uitdrukkelijk van deze messiaansche toespeling, het tweede deel der prediking van Johannes; doch let men op zijne gewoonte om deze geheele, den Romeinen verdachte zijde der voorstellingen en verwachtingen zijns volks op den achtergrond te schuiven, dan zal men haar niettemin tusschen de regels lezen kunnen. Want als de woorden, dat Johannes de Joden aanspoorde zich te vereenigen door een gemeenschappelijken doop, slechts onduidelijk zinspelen op een verbond, een genootschap, dan getuigt, wat Josephus verder als eene vrucht der prediking van Johannes vermeldt, namelijk het zamenrotten des volks en de vrees voor nieuwigheden en scheuring, die Herodes bewoog den Dooper te doen teregt-

stellen, onmiskenbaar dat het Messiasidee, die onuitputtelijke bron van joodsche volksberoeringen, aan zijne prediking niet vreemd bleef. Hieruit volgt nog niet noodzakelijk, dat hij aan dit denkbeeld zelf eene staatkundige beteekenis heeft verbonden; het kon wezen, dat hij werd misverstaan, gelijk ook Jezus later misverstaan werd; doch de eisch, die de voorwaarde der staatkundige herstelling des volks uitmaakte, namelijk van zedelijke verbetering, sluit ook geenszins de verwachting uit, dat inderdaad door Jehova het staatkundig bestaan van Israël zou hersteld worden, als die voorwaarde vervuld werd.

Het kon zijn dat Johannes uit de teekenen des tijds meende te kunnen opmaken, dat de komst van den verwachten redder, die tegelijk regter zijn zou, na ophanden was. Ook kon hij wanen dat het woord Gods, evenals weleer tot de oude profeten, daaromtrent tot hem geschiedde, schoon deze wending, die Lukas aan de zaak geeft, gelijk ook het vorstenregister, dat hij daarbij aanhaalt (3, 1 vlg.), eene navolging schijnt van het begin der profetiën van Jeremia. Dat echter de Dooper met den Messias, wiens ophanden zijnde komst hij verkondigde, reeds bepaaldelijk de persoon van Jezus bedoeld heeft, gelijk de Evangeliën dit doen voorkomen, is eene onderstelling, die wel een natuurlijk gevolg was van de overtuiging der Christenen, doch niet den minsten geschiedkundigen grondslag heeft, ja veeleer in strijd is met bepaalde geschiedkundige feiten. Erkende hij Jezus als den Messias, dan moest dit hem bewegen, ik bedoel juist niet, om aanstonds zijne werkzaamheid als prediker en dooper op te geven, daar hij die ook nu nog tot voorbereiding der menigte nuttig kon achten, maar toch om hen, die door hem gedoopt waren, te verwijzen naar Jezus als den leeraar, die hen verder onderrigten zou. In plaats daarvan vaardigt hij volgens de synoptiesche Evangeliën nog uit de gevangenis twee jongeren tot Jezus af, en dat geenszins met het bevel, zich bij hem aan te sluiten, maar met eene vraag, die bewijst, dat hij omtrent diens Messiaswaardigheid niets minder dan zeker was (Matth. 11, 2 vlg., Luk. 7, 18 vlg.); en in het vierde Evangelie, waar hij wel door zijne reden omtrent Jezus eenige zijner jongeren er toe brengt zich bij dezen aan te sluiten, doet hij dit toch geenszins met alle, maar blijft naast Jezus als hoofd eener school werkzaam (3, 23 vlg.), van wier bestaan wij inderdaad ook in de synoptiesche Evangeliën en in de Handelingen sporen ontdekken (Matth. 9, 14; Marc. 2, 18; Luk. 5, 33; Hand, 18, 24 vlg.; 19, 1 vlg.). En

deze school was, overeenkomstig het voorbeeld en voorschrift door hem gegeven, op eene wijze ingerigt, die van de instellingen, welke Jezus aan zijne aanhangers had gegeven, geheel verschilde. De jongeren van Johannes volgden de Farizeërs in het inachtnemen van veelvuldige vastentijden (Matth. 9, 14), waartegen Jezus juist om het farizeesche misbruik, dat daaruit ligt geboren werd (Matth. 6, 16), bezwaren koesterde en welke hij bovendien rangschikte onder die vormen eener uitwendige godsvereering, tot wier afschaffing hij zich geroepen wist. Dienovereenkomstig was de wederzijdsche verhouding der beide mannen in hunne leefwijze eene zoodanige geworden, dat Johannes door niet te eten en te drinken, namelijk door de ascetiesche gestrengheid van zijn leven, evenzeer als Jezus door het tegendeel, gene evenzeer door zijne sombere afzondering, als deze door zijn opgewekt verkeer met allerlei soort van menschen, aanstoot en opspraak verwekt had. (Matth. 11, 18 vlg.; Luk. 7, 33 vlg.). Dat nu de man, wiens gezigtskring zooveel meer beperkt was, die nog zoo diep in ascetiesche vooroordeelen was verzonken, hem, die zich van al die vooroordeelen had vrijgemaakt, als zijn meerdere, als dengene, tot wiens aankondiging hij gekomen was, zou erkend hebben, bezit niet de minste waarschijnlijkheid. De Dooper vertoont zich in zijn doen en laten als een echte Esseër, al is ons niets bekend omtrent eene uitwendige verbindtenis tusschen hem en de orde, terwijl Jezus, nadat hij zich had eigen gemaakt wat er goeds en waars in de voorstellingen en bedoelingen der Esseërs kon aangewezen worden, al het bekrompene en exclusieve, dat die rigting kenmerkte, had laten varen, en daarom in het oog van Johannes eer een afgedwaald scholier, dan een op hooger standpunt staand meester wezen moest.

31. Jezus. Zijne afkomst.

Al de Evangelisten berigten nu dat Jezus tot dezen Johannes, terwijl hij beneden aan de Jordaan doopte, is gekomen en zich aan diens doop heeft onderworpen. Eerst hier kan de geschiedenis den draad van Jezus leven opvatten, terwijl zij slechts twee of drie stukken uit het sagenweefsel der geschiedenis zijner kindsheid en jeugd, welks ontwarring aan een later onderzoek voorbehouden blijft, als historiesch zich ten nutte kan maken.

Het eerste is, dat Jezus afkomstig was uit Galilea, en wel

uit het stadje Nazaret. Een Galileër, een burger van Nazaret, wordt hij gedurende zijn geheele leven genoemd (Matth. 26, 69. 71; Marc. 1, 24; 14, 67; Luk. 18, 37; Joh. 1, 46; 7, 41; 19, 20), en ook na zijn dood nog bleef het laatste zijn vaste bijnaam (Luk. 24, 19; Hand. 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9), die ook op zijne aanhangers overging (Hand. 24, 5). Als Mattheüs en Lukas hem slechts te Nazaret doen opgevoed worden, doch Bethlehem in Judea als zijne geboorteplaats vermelden (Matth. 2, 1. 22 vlg.; Luk. 2, 4. 39; 4, 16), dan toonen de elkander wedersprekende onderstellingen, waarvan zij uitgaan met betrekking tot de oorspronkelijke woonplaats zijner ouders, dat zij hierbij niet eene geschiedkundige overlevering volgden, maar zich enkel lieten leiden door eene dogmatiesche gevolgtrekking uit de profetiesche plaats bij Micha 5, 1 voorkomende.

Ten andere is het zeer waarschijnlijk, dat Jezus vader een timmerman was en hij dus tot de geringere volksklasse behoorde. Naar de Evangeliën heet hij bij zijne medeburgers uit Nazaret de zoon des timmermans, of ook zelfs de timmerman (Matth. 13, 55; Marc. 6, 15), en dat Justinus Martyr [1]) de vervaardiging van ploegen en jukken, of ook van evenaren, waarmede hij onderstelt dat hij zich als timmerman heeft onledig gehouden, allegoriesch doet slaan op geregtigheid en arbeidzaamheid, eene verklaring, waarvan wij in het Nieuwe Testament nog geen spoor ontwaren, is nog niet voldoende om die bijzonderheid als verdicht te doen voorkomen. Ook de namen zijner beide ouders, Jozef en Maria, bijzonder van de laatste, vinden wij te herhaaldelijk in het Nieuwe Testament terug, dan dat wij die niet als geschiedkundig zeker zouden kunnen beschouwen. Uit de omstandigheid, dat in Jezus levensgeschiedenis tot aan het slot, ja zelfs nog na zijnen dood, zijne moeder handelend optreedt (Matth. 12, 47; Joh. 19, 25; Hand. 1, 14), terwijl wij Jozef nergens ontmoeten buiten het gebied der geschiedenis van Jezus kindsheid, schijnt te volgen, dat deze of vroegtijdig overleden is of aan de latere werkzaamheid zijns zoons zijne goedkeuring niet hechtte; zoo althans niet veeleer moet ondersteld worden, dat men om dogmatiesche redenen den man, die nu eenmaal Jezus werkelijke vader niet moest zijn, uit de geschiedenis van zijn leven verbannen heeft.

Omtrent de overige familiebetrekkingen van Jezus vernemen wij, dat hij zoowel broeders als zusters had (Matth. 13,

[1]) Dial. c. Tryph. Jud. 88.

55; Marc. 6, 3). Van zijne broederen worden ons de namen, Jakob, Jozes, Simon en Judas, genoemd, van zijne zusteren vernemen wij alleen, dat zij ten tijde van Jezus openbare werkzaamheid nog te Nazaret woonachtig waren. De omstandigheid, dat Jezus eenmaal, toen hem gezegd werd, dat zijne moeder en zijne broeders buiten stonden en hem wenschten te spreken, zou geantwoord hebben: „Wie zijn mijne moeder en mijne broederen?" en daaraan op zijne jongeren zinspelende zou hebben toegevoegd: „Die mijn woord hooren en opvolgen" of „wie den wil mijns Vaders in de hemelen doet, die is mijn broeder en zuster en moeder" (Matth. 12, 46 vlg.; Marc. 3, 32 vlg.; Luk. 8, 19 vlg.), bewijst op zichzelve nog niet dat er eenige verwijdering tusschen hem en zijne familie bestond; in elk geval vinden wij alleen bij Marcus de overdrevene voorstelling, dat Jezus aanverwanten bij hun bezoek zouden bedoeld hebben zich van hem meester te maken, in het denkbeeld dat hij krankzinnig was (3, 21). Als Johannes echter met ronde woorden zegt, dat ook zijne broederen niet in hem geloofden (7, 5), dan zien wij daarin wel is waar zijne geheime bedoeling om de werkelijke broeders van Jezus als ongeloovig ter zijde te schuiven, ten einde later onder het kruis Jezus lievelingsjonger te kunnen bekleeden met de waardigheid van den waren zoon van Maria, den geestelijken broeder van Jezus, doch ongetwijfeld zou bij den grooten invloed, dien de zoogenoemde broeder des Heeren, Jakobus, spoedig na Jezus dood verkreeg, van dezen op een of andere wijze in onze synoptiesche Evangeliën met onderscheiding zijn gewaagd, als het niet van algemeene bekendheid ware geweest, dat hij toenmaals althans nog niet tot den engeren kring van Jezus aanhangers behoorde. Na diens dood daarentegen vormen zijne broeders met de apostelen en zijne moeder de kern der gemeente (Hand. 1, 14; 1 Kor. 9, 5), en de reeds genoemde Jakobus inzonderheid wordt als een der drie zuilen voorgesteld, ja als het eigenlijke hoofd der jeruzalemsche gemeente (Gal. 1, 19; 2, 9. 12; Vergel. Hand. 15, 13; 21, 18). De rigting, door dezen Jakobus gevolgd, was volgens de aanduidingen van den apostel Paulus, de gestreng judaïstiesche en in de kerkelijke overlevering wordt hij, gelijk reeds gezegd is, herdacht als een volkomen esseesch-ebionitiesch heilige, die door de ascetiesche gestrengheid van zijnen wandel meer met den Dooper dan met Jezus overeenkwam. Dat hij niet een werkelijke broeder, maar een neef van Jezus is geweest, heeft men daar-

door trachten waarschijnlijk te maken, dat de namen Jakobus en Jozes, die de burgers van Nazaret vermelden als de namen van twee broeders van Jezus, op eene andere plaats (27, 56) door Mattheüs worden vermeld als die van twee zonen eener andere Maria, die men dan gewoonlijk voor één persoon houdt met de Maria, van welke Johannes (19, 25) als de zuster van Jezus moeder gewaagt. Nu wordt wel is waar in het spraakgebruik des bijbels een neef broeder genoemd, doch dat deze mannen, zoo dikwijls zij met Jezus in betrekking worden gebragt, steeds zijne broeders heeten, zonder dat ook slechts een enkelmaal van de onderstelde, meer verwijderde familiebetrekking wordt gewaagd, en dat zij herhaaldelijk juist in één mond met Jezus moeder genoemd worden, maakt deze onderstelling te onwaarschijnlijker, naarmate zij meer als een vrucht van dogmatiesch vooroordeel verdacht is.

De opstellers der beide geboortegeschiedenissen bij Mattheüs en Lukas beschouwen in elk geval de broeders van Jezus slechts als halfbroeders, namelijk als broeders, alleen van moederszijde, inzoover zij toch Jezus geboorte niet aan Jozef, maar aan de kracht des goddelijken geestes toeschreven. Doch alles, wat wij in de Evangeliën van zulk eene bovennatuurlijke afstamming van Jezus lezen, is hier voor ons, die slechts met geschiedkundige grootheden rekenen, van geene beteekenis. Evenmin kunnen wij als eene zoodanige laten gelden, wat ons van zijne afstamming van David berigt wordt. Want hiermede is het even zoo gesteld als met zijne geboorte te Bethlehem; zij berust op de dogmatiesche gevolgtrekking uit de bestaande Messiasverwachting afgeleid, en moest omtrent Jezus aangenomen worden, als men eenmaal in hem den Messias zag, terwijl aan den anderen kant hare historiesche waarde zeer twijfelachtig wordt door het verschil tusschen de beide geslachtsregisters (Matth. 1, 1 vlg.; Luk. 3, 21 vlg.) en bovendien door de bijna ironiesche wijze, waarop Jezus spreekt over de voorstelling van den Messias als den zoon Davids (Matth. 22, 41 vlg.). Als men gemeend heeft, in de afstamming van Jezus uit het huis van David eene omstandigheid te zien, waardoor het ontstaan van het bewustzijn zijner Messiaswaardigheid in hem meer verklaarbaar wordt, dan zullen wij weldra bespeuren, dat veeleer de rigting door hem aan de voorstelling van den Messias gegeven en die van de gewone afweek, veel gemakkelijker verklaard kan worden, als men aanneemt, dat hij wist geen afstammeling van David te zijn.

32. Jezus ontwikkeling. Zijne betrekking tot Johannes den Dooper.

Omtrent de hulpmiddelen, die Jezus gedurende de jaren zijner voorbereiding tot zijne geestelijke ontwikkeling ten dienste stonden, melden ons onze bronnen zoo goed als niets. Ook Lukas wil met zijn verhaal aangaande het optreden van den twaalfjarigen Jezus onder de leeraars in den tempel te Jeruzalem (2, 41 vlg.) niet in het minst te kennen geven, dat hij van deze mannen iets geleerd heeft, maar daarentegen, dat de jeugdige theodidakt reeds zoo vroeg den wijsten mannen zijns volks moeijelijke vragen heeft kunnen voorleggen; maar juist daarom zien wij in dit verhaal alleen het resultaat eener dogmatiesche onderstelling zonder geschiedkundige waarde. Ook het uit die onderstelling afgeleide berigt, dat zijne ouders jaarlijks naar Jeruzalem opgingen om het paaschfeest te vieren, dient alleen daartoe, om deels dit voorval met de leeraars in den tempel te pas te brengen, deels in overeenstemming met den geheelen geest der door Lukas verhaalde geschiedenis van Jezus kindsheid de wettiesche vroomheid van Jezus ouderen in het licht te plaatsen.

Dat de Evangeliën er met geen woord van melding maken dat Jezus eene eigenlijk geletterde opvoeding zou ontvangen hebben, zouden wij insgelijks kunnen verklaren uit het dogmatiesch streven, hem voor te stellen als alleen van God geleerd, en wij zouden derhalve tot het vermoeden kunnen overhellen, dat hij zoodanig eene opvoeding evenwel ontvangen had, daar toch, al denken wij ons hem in zijne jonge jaren aan het handwerk zijns vaders deelnemende, hierdoor het volgen eener geleerde loopbaan naar joodsch gebruik, gelijk wij uit het voorbeeld van den apostel Paulus zien (Hand. 18, 3; 22, 3), niet werd uitgesloten. Aan den anderen kant echter is de titel van Rabbi of Leeraar, die Jezus behalve door zijne jongeren ook door anderen, zelfs schriftgeleerden, gegeven werd, geen bewijs daarvoor, wijl men het gewoonlijk met dien titel zoo naauw niet nam, als iemand zich eenmaal in werkelijkheid als leeraar had weten te doen gelden. Ook is er niets in de leer en leerwijze van Jezus, dat niet ten volle, wanneer men bij hem den aanleg daartoe onderstelt, uit een vlijtig onderzoek van het Oude Testament en het vrije, gezellige verkeer ook met de geleerden zijns volks, inzonderheid

met de aanhangers der drie heerschende scholen, zou kunnen verklaard worden; terwijl omgekeerd de oorspronkelijkheid, frischheid en het ontbreken van alle schoolsche kleur, die bij den begaafden heidenapostel toch zoo sterk in het oog valt, het waarschijnlijk maken dat Jezus zich meer zelfstandig ontwikkeld heeft. Daaraan was echter juist zijne afkomst uit Galilea bijzonder bevorderlijk. Omtrent deze landstreek is het ons bekend, dat hare bevolking, vooral in het meer noordelijke gedeelte, sterk met heidenen vermengd was, waarom ook dit deel eenvoudig Galilea der heidenen genoemd werd (Matth. 4, 15 volgens Jes. 8, 23), en daar dit gewest bovendien van het op zijne regtzinnigheid zich verheffende Judea door het tusschengelegene Samaria gescheiden werd, zagen de Judeërs laag op de Galileërs neder en beschouwden hen niet ten volle als Joden; maar juist deze omstandigheden konden niet dan gunstig zijn voor de ontwikkeling eener vrijere godsdienstige rigting.

Ook Johannes de Dooper, met wien Jezus naar het berigt van Lukas (3, 23) niet lang voor zijn dertigste jaar schijnt in aanraking gekomen te wezen, heeft naar de Evangelisten geen bijzonderen invloed op zijne ontwikkeling uitgeoefend. Volgens hen was het enkel de taak van Johannes om Jezus te doopen en als den Messias aan te kondigen; ja zij weten daarbij omstandigheden te vermelden, waarmede wij op ons historiesch standpunt niets kunnen aanvangen, doch op welke wij later in verband met een ander onderzoek zullen terugkomen. Doch het komt ons voor dat men te ver gaat, wanneer men, gelijk onlangs is geschied, daarom ook het eenvoudige berigt, dat Jezus door Johannes gedoopt is, als onhistoriesch verwerpt. Wijl onder de Joden honderd jaren later de verwachting leefde, dat Elia, dien men overeenkomstig het woord van Maleachi als den voorlooper van den Messias tegemoet zag, dezen door hem te zalven tot zijn ambt zou inleiden, volgt nog niet, dat de geheele doopgeschiedenis alleen om der wille dezer verwachting verdicht is; doch als wij de zaak op zichzelve beschouwen, kunnen wij ons in geenen deele bewogen gevoelen, door het verwerpen van dit berigt den draad af te snijden, die ons het optreden en de werkzaamheid van Jezus uit hetgeen aan hem voorafging helpt verklaren.

Dat Jezus door wat hij omtrent den Dooper vernam genoopt werd zich naar de oevers der Jordaan te begeven, was natuurlijk, daar ook hem de bestaande inrigting der godsdienst niet

bevredigde, ook in hem het verlangen naar iets beters was ontwaakt en zich onwederstaanbaar deed gevoelen, en, gelijk zijne latere werkzaamheid ons leert, ook hij den weg der bekeering, waarop Johannes wees, als den eenig waren beschouwde. Dat hij zich aan de plegtigheid der onderdompeling in de rivier onderwierp, was reeds op zinnebeeldige wijze zoodanig eene belijdenis van zonden, als Johannes van de doopelingen eischte (Matth. 3, 6; Marc. 1, 5), en als de Evangelisten waar het Jezus geldt aan de zaak eene andere wending geven, is dit alleen het gevolg van een dogmatiesch bezwaar en zonder geschiedkundige beteekenis. Ook levert het, zoolang men althans niet van de voor elke waarlijk geschiedkundige beschouwing doodelijke voorstelling van Jezus zondeloosheid uitgaat, niet de minste moeijelijkheid op, daar zelfs de beste en reinste mensch zich nog altijd van menige fout, menige tekortkoming of overijling moet beschuldigen en bovendien, hoe meer men in zedelijke volkomenheid toeneemt, ook tegelijk het gevoel scherper wordt voor de minste onzuiverheid der zedelijke drijfveren, voor de geringste afwijking van het zedelijk ideaal. Ook heeft Jezus immers tegenover den rijken jongeling, die hem met het woord: „goede meester" begroette, uitdrukkelijk dezen titel als Gode alleen betamende van zich gewezen (Marc. 10, 17 vlg.; Luk. 18, 18 vlg.).

Men behoeft wel niet te onderstellen dat allen, die zich door Johannes doopen lieten, hem bleven volgen, daar zich aan deze plegtigheid ook velen onderwierpen, die, na hunne bedevaart tot den nieuwen profeet volbragt te hebben, weder tot hunnen maatschappelijken werkkring terugkeerden; maar dat zich om hem als het ware eene kern van duurzame leerlingen, gelijk later om Jezus, verzamelde, blijkt ons uit de gelijkluidende berigten der Evangeliën en 't is nu de vraag, of wij ons niet moeten voorstellen, dat ook Jezus een tijd lang tot het aantal zijner jongeren behoord heeft. Dat de Evangelisten daaromtrent het stilzwijgen bewaren, bewijst het tegendeel niet, daar zij om dogmatiesche redenen elken schijn eener ook zelfs voorbijgaande ondergeschiktheid van Jezus aan den Dooper vermijden. Op zichzelf beschouwd is het echter zeer waarschijnlijk, dat hij, door geene familie- of maatschappelijke betrekkingen belemmerd, zich het naauwe verkeer met een zoo veel beteekenend man, wiens streven zoozeer met het zijne verwant was, niet voorbijgaande zal ten nutte gemaakt hebben. Dat hij door het verkeer met Johannes niet slechts den bezielenden invloed

van diens geweldige geestdrift zal ondervonden, maar ook voor zijn later beroep als volksleeraar veel zal geleerd hebben, valt van zelf in het oog op het standpunt eener natuurlijk-menschelijke beschouwing, waarop wij ons hier volkomen plaatsen. Doch daarbij zal Jezus tevens steeds meer bewustheid ook van datgene hebben verkregen, wat hem in den Dooper minder behaagde, van het wezenlijke onderscheid, dat zooal niet in hunne bedoelingen, althans in de keuze der middelen, door welke beiden hun doel het best meenden te kunnen bereiken, bestond.

Beoogden beiden de godsdienstig zedelijke verheffing van het volk, het scheppen eener gemeente, die zich op gewigtiger voorregten, dan alleen op hare afstamming van Abraham kon beroemen, en waardig zou wezen den verwachten Messias in haar midden te ontvangen, dan schijnt het vooreerst, vooral te oordeelen naar 'tgeen Mattheüs ons berigt, dat de Dooper daartoe vooral hoopte te geraken door harde berisping en het dreigen met de goddelijke strafgerigten. Hiermede streed de geheele geestesrigting van Jezus. Hoe krachtig vermanend hij ook, waar het noodig was, kon optreden, de weg van vriendelijkheid en zachtmoedigheid lachte hem meer toe; hij gevoelde dat een andere geest in hem woonde als die van Elia, met wien de Dooper door hemzelf en zijne tijdgenooten vergeleken werd (Luk. 9, 54 vlg.; vergel. 1, 17; Matth. 17, 12 vlg.). Hiermede hing een ander punt ten naauwste zamen. De Dooper achtte, gelijk wij gezien hebben, ter reiniging en opheffing des volks uit het zedelijk verderf, waarin hij het verzonken wist, allerlei uitwendige kastijdingen, zooals inzonderheid herhaald vasten en onthouding van wijn en de genietingen der wereld, noodzakelijk. In het oog van Jezus moest zulk een askese, tegenover de levitiesche verslaafdheid aan de voorschriften der wet, slechts een andere wijze schijnen om de godsdienst tot uiterlijkheden te bepalen, een nieuw gevaar, dat met afdwaling van het zedelijk doel dreigde, en ook de sombere, gedrukte stemming, die een gevolg van zoodanige askese is, kon hij onmogelijk bevorderlijk achten aan den wasdom van het zedelijke leven. In hoever bovendien nog de wijze, waarop beide mannen het einddoel hunner verwachtingen, het van die zinsverandering afhankelijke messiaansche heil, verstonden, verschillend was, kan niet meer worden nagegaan. 't Is echter zeer waarschijnlijk, dat ook hierin het onderscheid tusschen beider persoonlijkheid merkbaar zal geweest zijn.

De overlevering verbindt bij Mattheüs (4, 12) het begin der openbare werkzaamheid van Jezus met de gevangenneming des Doopers; of dit op goeden grond berust, kunnen wij trouwens thans niet meer bepalen, schoon in geen geval de geloofwaardigheid van dit berigt kan verzwakt worden door 'tgeen wij daarmede strijdig in het vierde Evangelie lezen. Want als de schrijver van dit Evangelie, na Jezus reeds op verschillende wijzen in Galilea en Jeruzalem te hebben doen optreden, uitdrukkelijk opmerkt (3, 24), dat Johannes toen nog niet in gevangenschap verkeerde, moest deze ongetwijfeld nog op vrije voeten geweest zijn om op zulk eene wijze, als hij het in dit Evangelie later doet, vrijwillig zijne minderheid tegenover Jezus te hebben kunnen bekennen. Daar dit echter in gelijke mate onwaarschijnlijk is, als het gevorderd wordt door de geheele strekking van het vierde Evangelie, kan aan dit berigt ook geene geschiedkundige waarde worden toegekend. Hetzelfde is het geval met de door den schrijver zelven later herroepene bijzonderheid, dat Jezus reeds tijdens zijn leven den door Johannes ingevoerden doop zou toegepast hebben (Joh. 3, 22 vgl.; 4, 1 vlg.) Volgens de oudere Evangelisten zou hij eerst na zijne opstanding deze plegtigheid hebben ingesteld (Matth. 28, 19; Marc. 16, 16); 'tgeen aanleiding geeft tot het vermoeden, dat de doop eerst na Jezus dood bij de eerste gemeente in gebruik is gekomen, maar gelijk zoo menig andere later geborene instelling uit een gebod van Jezus zelf is afgeleid.

Met de voorstelling van Mattheüs, die Jezus, als de Dooper op den achtergrond treedt, hoewel dan ook in een ander oord, doet optreden, stemt overeen, dat hij van den beginne ook den inhoud van Jezus prediking naauwkeurig in dezelfde woorden wedergeeft, waarmede hij den inhoud van des Doopers prediking had beschreven, namelijk: „Bekeert u, want het koningrijk der hemelen is nabij!" (4, 17 vgl. 3, 2). Let men op beiden te zamen, dan schijnt het alsof Jezus slechts de plaats des Doopers had willen vervullen; op zich zelf beschouwd kan men in deze woorden evenmin, als in de gelijke door den Dooper gebezigde woorden, den zin lezen dat de spreker er zelf aanspraak op maakt, de aangekondigde Messias te zijn. Ook in het volgend verhaal van de roeping der apostelen (Matth. 4, 18 vlg.) komt Jezus slechts als een profeet voor; de velerlei wonderen, die hij hierop verrigt (Matth. 8; 9; 11), verheffen hem in het oog des volks nog niet tot

een hooger standpunt; wel verklappen de demonen het geheim zijner Messiaswaardigheid (Matth. 8, 29), doch hij legt hun het stilzwijgen op (Marc. 1, 25. 34). De genezing van eenen bezetene, die tegelijk blind en stom is, en Jezus wandelen op het meer voeren ook de menschen op de gedachte, dat hij de Messias zijn moet (Matth. 12, 23; 14, 33); doch eene blijvende overtuiging kan dit bij hen toen nog niet geworden zijn, als Jezus nog later zijnen jongeren de vraag kon voorleggen, voor wien de menschen en voor wien zij zelve hem hielden? (Matth. 16, 13 vlg.). Dat de drie eerste Evangeliën overeenstemmen in de plaatsing van dit voorval na de spijziging en vóór de verheerlijking, de twee eerste bovendien, zoo naauwkeurig als de landstreek, waar dit geschiedde, die van Cesarea Philippi vermelden, dat verder bij alle de eerste aankondiging zijns lijdens daarop volgt, en spoedig daarna het vertrek van Jezus uit Galilea naar Jeruzalem, is volgens Baurs juiste opmerking het onmiskenbare bewijs, dat wij hier eene waarachtige, geschiedkundige mededeeling bezitten. Zoo lang dus werd Jezus door het bijgeloovige volk enkel als een profeet beschouwd, en zij het dan ook als een op bovennatuurlijke wijze uit de dooden opgewekte, een Elia, een Jeremia of ook de kort te voren ter dood gebragte Dooper, altijd toch slechts als een voorlooper van den Messias, niet als de Messias zelf; en ook de jongeren moeten hem, zoo althans Petrus antwoord op gemelde vraag Jezus als iets nieuws verraste, tot zoolang niet als meer beschouwd hebben, ja hij kan zich zelf ook niet voor meer dan een profeet hebben uitgegeven, want ware dit reeds lang te voren geschied, dan zou hij hun niet nu eerst hebben kunnen vragen, voor wien de menschen hem hielden. Als Jezus derhalve in onze Evangeliën zichzelven in de bergrede (Matth. 7, 21 vlg.), in zijne toespraak bij de uitzending der apostelen (10, 23 vlg.), als den Messias, die eenmaal zou wederkeeren om het laatste oordeel te houden, aankondigt, dan moeten deze uitspraken, gelijk ook de gevallen, waarbij het voorkomt dat bezetenen of andere menschen hem, zooals wij hierboven zagen, reeds vóór dien tijd als den Messias erkennen, zoo zij eenige historiesche waarde bezitten, toch in ieder geval te vroeg in de Evangeliën geplaatst zijn.

Daarbij moet men echter altijd nog vragen: Is Jezus zelf eerst later begonnen zich als den Messias te beschouwen? Of bezat hij reeds van den aanvang deze overtuiging, schoon hij goed vond eerst later tegenover zijne jongeren en het volk

daarvoor uit te komen? Op deze vraag komen wij terug, als wij in 't algemeen zullen spreken over de verhouding van Jezus tegenover het Messiasidee zijns volks.

33. Het godsdienstige bewustzijn van Jezus. Onmogelijkheid om zich daarvan uit het vierde evangelie eene juiste voorstelling te vormen.

Het is een waar woord van Schleiermacher in zijne voorlezingen over Jezus, dat het eigenaardige zelfbewustzijn van Jezus niet op de messiaansche voorspellingen of de overtuiging, dat hij de Messias was, berustte, maar dat omgekeerd zijn zelfbewustzijn hem op het denkbeeld heeft gebragt, dat met de messiaansche voorspellingen niemand anders als hij kon bedoeld zijn. De bewustheid zijner messiaansche waardigheid was derhalve de vrucht van zijn algemeen godsdienstig bewustzijn, niet eene oorspronkelijke, maar eene ten gevolge daarvan bij hem geborene overtuiging. Dit is wel, als alles wat Schleiermacher met betrekking tot de persoon van Christus zegt, een geheel subjectief gevoelen en zonder historieschen grondslag, maar 't is toch een zinrijk woord, dat ook geschiedkundig kan gestaafd worden.

„Eenmaal" zegt Hase, „moest voor Jezus het tijdstip komen dat hij de theokratiesche Messiasverwachting wegen en zich daarvan losmaken moest;" [1]) doch, voegen wij er bij, hij zou daarin zeker steken gebleven en haar niet te boven gekomen zijn, had hij niet reeds behalve het Messiasbegrip, eer hij dit op zichzelven toepaste, eene godsdienstige voorstelling bezeten, waardoor dit begrip gewijzigd en van zijne zinnelijk-nationale bestanddeelen moest ontdaan worden. Gesteld hij ware door uitwendige omstandigheden, door zijne afkomst, de verwachting der kringen, waarin hij geboren en opgevoed was, door de betrekkingen en gebeurtenissen van zijn jeugdigen leeftijd, reeds voor dat zijn godsdienstig bewustzijn tot rijpheid ware gekomen, tot het denkbeeld geraakt, dat hij de Messias was, en zijn zelfbewustzijn dus bij zijne ontwikkeling door het algemeene Messiasbegrip beheerscht geworden, dan zou het zich slechts overeenkomstig den vorm hebben kunnen ontwikkelen, dien dit denkbeeld reeds bij zijne tijdgenooten had aangenomen en waarin het ook tijdens zijn leven bij zijne jongeren bestond: hij zou zich als dengene

[1]) Leben Jesu, § 41.

hebben moeten beschouwen, die wel het israëlitiesche volk ook zedelijk en godsdienstig verheffen, doch het ten slotte en voornamelijk, door Jehova's wonderkracht geschraagd, van het juk der heidensche volken vrijmaken, ja tot beheerscher der wereld maken zou. Had hij deze voorstelling op zich zelven toegepast, vóór hij tegenover haar in zijn eigenaardig godsdienstig bewustzijn een tegenwigt bezat, haar invloed op hem zou zoo krachtig zijn geweest, dat hij daaraan moeijelijk wederstand zou hebben kunnen bieden; en als wij daarom uit zijn leven en zijne wijze van handelen bespeuren, dat hij die voorstelling heeft overwonnen, dan wordt het waarschijnlijk, dat hij zich eerst toen ernstig met haar heeft bezig gehouden, toen hij door de kracht, die hij aan het in hem wonende godsdienstig bewustzijn ontleende, tegenover haren invloed bestand was.

Als wij nu wenschen te vernemen, hoedanig, afgezien van het nationale Messiasidee, het eigenaardige godsdienstige bewustzijn van Jezus geweest is, dan wijst ons niet slechts de gewone kerkelijke opvatting, maar ook de thans heerschende theologiesche rigting voornamelijk op het johanneïesche Evangelie, in hetwelk de jonger, die aan Jezus borst heeft gerust, als het ware de meest verborgene gedachten van 's meesters hart, de meest volledige openbaringen van Jezus omtrent zijn eigen wezen en zijne betrekking tot God heeft ter nedergelegd. Hierbij ging de theologie van vroeger eerlijk en open te werk, daar zij de zaak bij het eind vatte en alles, wat Jezus in het vierde Evangelie omtrent zich zelven als den eengeboren zoon Gods, het licht der wereld, dengene, die in den Vader is en in wien de menschheid den Vader ziet, den uit den hemel afstammende en tot den hemel terugkeerende getuigt, eenvoudig verklaarde, door hetgeen hetzelfde Evangelie ons deels als de leer der Evangelisten, deels als getuigenis van Jezus omtrent zich zelven mededeelt, namelijk dat hij als het persoonlijke, goddelijke scheppingswoord van eeuwigheid bij God geweest, daarop een tijd lang tot verlossing der menschheid mensch geworden is, om, na voleindigde taak, weder tot God in den hemel terug te keeren (1, 1 vlg. 14; 3, 13. 16; 6, 62; 8, 58; 17, 5). Dienovereenkomstig zou Jezus zelfbewustzijn derhalve dat van een goddelijk wezen geweest zijn, dat slechts voorbijgaande een menschelijk ligchaam, misschien ook eene menschelijke ziel had aangenomen, doch daarbij de duidelijke herinnering van zijn vroe-

geren toestand, het volle bewustzijn zijner goddelijkheid had behouden. Ook de afhankelijke betrekking tot den Vader, waarvan deze johanneïesche Jezus zich bewust was, zou niet geweest zijn als die van een menschelijk wezen tegenover een goddelijk, maar als die van den wereldscheppenden, ondergeschikten God tegenover den oppermagtigen God.

Met zulk een Jezus, juist de man, dien de oudgeloovige theologie noodig had, wist nu echter de theologie, die het moderne geloof omhelst, niets meer te beginnen, en daar toch juist haar lievelingsevangelie hem op het duidelijkst aldus voorstelt, geraakte zij in verlegenheid. „Zoodra wij," zegt Schleiermacher in zijne Voorlezingen over het Leven van Jezus, „het bewustzijn van een voorbestaan in Jezus in den zin eener werkelijke herinnering opvatten, houdt het eigenlijk menschelijke bewustzijn in hem op". Derhalve zouden Jezus woorden in het Evangelie van Johannes, die daarop betrekking hebben, slechts in oneigenlijken zin moeten verstaan worden; zij zouden geene herinnering, maar slechts de vooronderstelling uitdrukken, dat het goddelijk raadsbesluit reeds van den beginne op hem als den Verlosser had gedoeld. Doch als de aanhef van een Evangelie luidt: In den beginne is het woord, bij God en zelf God, geweest; door dit woord is de wereld geschapen; later is het in Christus vleesch geworden; en deze Jezus dan sprekend optreedt, verzekert, dat hij vóór Abraham is geweest, en van de heerlijkheid roemt, die hij, vóór de wereld was, bij God gehad heeft, dan hooren wij hier in het vleesch duidelijk het eeuwige scheppingswoord spreken en zich zijn persoonlijk bestaan vóór de menschwording herinneren, waarom wij elke andere verklaring zijner woorden, zooals de theologie van onzen tijd, die de zaken eenigzins zoekt te plooijen, er telkens nieuwe te voorschijn brengt [1]), als eene gekunstelde en onware van de hand zullen wijzen.

Het komt ons dan ook inderdaad als iets ondenkbaars voor, dat een ligchaamlijk bestaand wezen werkelijk de herinnering bij zich omdrage van een bestaan vóór zijne geboorte, nog

[1]) Men vergelijke, behalve Lücke's Commentar, 3e uitgaaf, I, 368 vlg., de uitweiding over den dogmatieschen inhoud van den proloog van het Evangelie en verschillende plaatsen der verklaring, inzonderheid Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, 203 vgl., 280 vgl.; Weizsäcker, Ueber das Selbstzeugniss des johanneischen Christus, Jahrb. für deutsche Theol. II, 1, 154 vlg. en daartegenover Hilgenfeld, Das Johannes-Evangel. und seine gegenw. Auffass., Zeitschr. f. wiss. Theol. II, 3, 281 vgl.

afgezien daarvan dat dat voorbestaan bij Jezus zelfs een goddelijk, tot voor de schepping der wereld opklimmend zou geweest zijn; nergens levert de geloofwaardige geschiedenis ons daarvan eenig voorbeeld op. Doch wanneer iemand evenwel van zulk eene bij hem levende herinnering spreken zou, zonder meer zouden wij hem òf, als hij het zelf geloofde, voor een dwaas, òf, zoo niet, voor een bedrieger houden. Daar het ons, met het oog op het werk, dat Jezus tot stand bragt, en zijne reden en daden, voor zoover meer geloofwaardige geschriften daarvan getuigen, even moeijelijk valt, ons Jezus als zoodanig voor te stellen, als het ons gemakkelijk is, ja al het voorgaande ons daartoe leidt, aan te nemen, dat de vierde Evangelist hier Jezus zijn alexandrijnsch systeem in den mond legt, zoo zullen wij evenmin aan die woorden hunne ware beteekenis trachten te ontnemen, als het bij ons opkomen zal, ze als werkelijk door Jezus gesproken te beschouwen.

Doch zelfs ongerekend wat op een gewaand voorbestaan slaat, zijn de getuigenissen van Jezus omtrent zich zelven in het vierde Evangelie van zoodanigen aard, dat men zich moeijelijk daarnaar eene voorstelling kan vormen van zijn eigenaardig zelfbewustzijn. Of een menschgeworden God handelen zou als de johanneïesche Jezus, of hij in zijne gesprekken zoo voortdurend en sterk van zijne godheid gewagen en de tegenspraak der menschen, wien de taal der goddelijke majesteit uit menschelijken mond ondragelijk moet toeklinken, steeds op nieuw uitlokken zou, of ook een menschgeworden God het niet verstandiger en gepaster achten zou, zijne godheid meer indirect te doen uitkomen door de verheerlijking van zijn menschelijk bestaan, daaromtrent kan men niets bepaalds zeggen, daar de onderstelling geheel tot het gebied der fantasie behoort. Een mensch echter, hij moge dan geweest zijn wie hij wil, kan de reden omtrent zich zelven, zoo als het vierde Evangelie die, ook ongerekend dat voorwereldlijk bestaan, Jezus in den mond legt, niet met een gezond hoofd en hart gesproken hebben. Jezus reden omtrent zich zelven in het vierde Evangelie zijn eene onafgebrokene doxologie, met dit eenige onderscheid, dat hier de eerste persoon in plaats van de tweede voorkomt, en zij in plaats van eene toespraak tot God eene getuigenis omtrent zich zelven is; en alleen de gewoonte, die maakt dat men ze onwillekeurig in de tweede persoon overbrengt, verklaart het, dat men ze ook

thans nog stichtelijk vindt. Als een Christen in vrome geestvervoering zijnen meester, dien hij zich als in den hemel verheven denkt, het licht der wereld noemt, als hij van hem zegt, dat wie hem zag, den Vader, dat wil zeggen God zelf, gezien heeft, dan duiden wij den geloovigen vereerder zoodanige overdrijving niet ten kwade. Doch wanneer hij, als de vierde Evangelist, zoover gaat, de woorden, die zijne vrome geestvervoering hem omtrent Jezus doet spreken, dezen als uitspraken omtrent zich zelven in den mond te leggen, bewijst hij dezen eene gevaarlijke dienst.

Ieder belgt zich over het bekende woord: l'Etat c'est moi, daar het uitsluitend aan een enkele toekent wat allen toebehoort. Hierbij komt trouwens in dit bijzondere geval, dat de onbeteekenende, enkel uitwendigen glans en schijn bejagende vorst, die dit woord sprak, al het minst geregtigd was, zich als de beligchaming van den door hem bestuurden staat te beschouwen. Maar denken wij ons eenen man, die meer regt daartoe zou gehad hebben, een Frederik, een Washington, zelfs uit hunnen mond zouden wij zulk een woord slechts ongaarne vernemen; of liever van een man als hij, zijn wij verzekerd, dat het hem nooit kon invallen, aldus te spreken. Het woord van den grooten Frederik, dat de koning slechts de eerste dienaar van den staat is, maakt hem even eerwaardig in ons oog, als Lodewijk XIV ons door zijn hoogmoedig woord verachtelijk wordt. Wij denken: de eerste was er te wel bewust van, wat de staat en wat tegenover den staat de enkele mensch, ook zelfs de hoogst geplaatste, is, dan dat hij zich vermeten zou hebben, zelf en alleen den staat in zijne eigene persoon te willen voorstellen. Dienovereenkomstig echter is Jezus ons even eerwaardig, wanneer hij bescheiden spreekt: „Wat noemt gij mij goed? Niemand is goed dan God alleen" (Marc. 10, 18; Luk. 18, 19), als wij aan hem aanstoot nemen of hem minstens genomen dwaas achten, wanneer Johannes hem de woorden in den mond legt: „Wie mij ziet, die ziet den Vader" (14, 9) of „Ik en de Vader zijn één" (10, 30). Wij denken (ons met onze beschouwing niet buiten de grenzen van het menschelijke verplaatsende, gelijk wij hier altijd uitsluitend doen): iemand moge nog zoo levendig zich daarvan bewust zijn, dat het idee der godsdienst, de zamensmelting van het menschelijke zelfbewustzijn met het godsbewustzijn in de hoogst mogelijke volkomenheid in zijn persoon verwerkelijkt is, hij zal toch zooveel te minder vergeten, dat er altijd nog

een onvernietigbaar verschil blijft bestaan, naarmate zijn godsdienstig gevoel fijner is, en hij zal te minder verzuimen die overtuiging uit te spreken, hoe meer hij bekend is met hetgeen dient om de waarachtige godsvrucht onder de menschen op te wekken. Het woord: „Wie mij ziet, ziet den Vader", heeft nooit een mensch, die waarachtig godsdienstig gevoel bezat, kunnen spreken, doch wel een in geestdrift ontstoken vereerder van lateren tijd aan hem in den mond kunnen leggen, dien hij was gewoon geworden als menschgeworden ondergod te beschouwen.

Als het echte en waarlijk menschelijke bestanddeel in deze rede van den johanneïeschen Christus omtrent zichzelven blijft ons ten slotte slechts datgene over, wat het vierde Evangelie met de drie andere gemeen heeft, en dit komt hierop neder, dat Jezus zijne verhouding tot God zich denkt uit het oogpunt der verhouding, die tusschen zoon en vader bestaat. Deze beschouwingswijze rust echter in de drie eerste Evangeliën op een breeden, rationeelen grondslag. De menschen, die God navolgen in zijne zedelijke volkomenheden, inzonderheid in zijne goedheid, die geen onderscheid maakt en zich over boozen en goeden gelijkelijk uitstrekt, worden kinderen Gods genoemd (Matth. 5, 45; vergl. 9), gelijk God met het oog op zijne voorzienige en vergevensgezinde liefde tot de menschen hun Vader, de Vader in de hemelen heet (Matth. 5, 45. 48; 6, 1. 4. 6. 8. 26. 32; 7, 11), en als zoodanig door de menschen, die zich tot dit inzigt in het ware wezen Gods verheven hebben, moet aangeroepen worden in het gebed (Matth. 6, 9).

Als Jezus nu God eenmaal toespreekt als zijnen Vader en Heer des hemels en der aarde, om hem te danken, dat hij het verstand zijner leer den wijzen en verstandigen onthouden, maar den onmondigen gegeven heeft (Matth. 11, 25 vlg.; Luk. 10, 21 vlg.), dan schijnt het dat hij zich daarmede slechts op dat algemeene standpunt plaatst, waarop elk meer ontwikkeld mensch geregtigd is God zijnen Vader te noemen. Als hij echter verder zegt (vs. 27): „Alles is mij door mijnen Vader overgegeven, en niemand kent den Vader dan de Zoon, en hij, wien het de Zoon wil openbaren", dan ontwaren wij hier eene hoogst eigenaardige verhouding, waarin hij die aldus spreekt zich bewust was tot God te staan. Het is dezelfde, als wanneer de johanneïesche Jezus tot den Vader zegt: „Al het mijne is het uwe en het uwe is het mijne" (17, 6. 10), en elders: „De Vader kent mij en ik ken den Vader" (10, 15). In het

vierde Evangelie vinden zoodanige uitspraken haar steunpunt in al hetgeen daar omtrent Jezus hoogere natuur gezegd is: God heeft zijn persoonlijk scheppingswoord, dat hij in menschelijke gestalte in de wereld zond, niet slechts het bijzonder bestuur over de menschen toevertrouwd, maar daar niets van hetgeen er is zonder hetzelve geworden is (1, 3), zoo heeft het in het algemeen alles met God den Vader gemeen. Doch juist daarom kunnen wij met deze reden van Christus in het vierde Evangelie niets aanvangen voor eene geschiedkundige voorstelling. Een Jezus, die zoodanige dingen omtrent zichzelven getuigen kan, wordt door den geschiedvorscher geïgnoreerd. In de drie eerste Evangeliën mist de gemelde uitspraak dezen grondslag; naar hunne voorstelling is Jezus wel een door den heiligen geest verwekt mensch, doch geen beligchaamd scheppingswoord, en eerst na de opstanding wordt hem alle magt in den hemel en op aarde overgegeven (Matth. 28, 18). Daarom moeten wij nagaan, of deze uitspraak bij Mattheüs en Lukas niet verklaard kan worden, doordat zij voortbouwden op den breeden grondslag van een kindschap Gods, waaraan alle menschen deel hebben. Hier kunnen wij het ons nu zeer goed voorstellen, hoe Jezus door de kennis van God als den Vader, waartoe hij gekomen was te midden van een volk, dat God slechts als Heer en zichzelf slechts als zijne knechten beschouwde, en gekomen was door eene gemoedsgesteldheid, die elken strijd tusschen zijn persoonlijk bewustzijn en zijn Godsbewustzijn uitsloot, kon weten dat hij in eene geheel eigenaardige verhouding tot God stond. Hij kon de overtuiging bezitten, dat niemand dan hij God op de ware wijze, namelijk als den Vader, kende en dat al de anderen deze kennis slechts door hem hadden verkregen. Maar waarom voegt hij er dan bij dat ook de Zoon door niemand werd gekend dan door den Vader? Was dan de Zoon, dat wil zeggen hij zelf, Jezus, zulk een geheimzinnig wezen, dat hij alleen door God kon gekend worden? Als hij een mensch was, niet, maar slechts dan, als hij een of ander bovenmenschelijk wezen ware; waarom wij deze uitspraak, die in het eerste en derde Evangelie geheel op zichzelf staat, beschouwen als voortgesproten uit eene gelijke voorstelling van den Christus, als die van het vierde Evangelie en derhalve als eene poging, om de voorstelling van den Christus nog een trap hooger op te voeren boven het natuurlijk menschelijke, als dit overigens reeds in die Evangeliën geschiedt.

34. Jezus godsdienstig bewustzijn volgens de drie eerste Evangeliën.

Wanneer derhalve noch het vierde Evangelie, noch die plaats der synoptiesche, waar deze het vierde schijnen te beroeren, ons langs zekeren weg behulpzaam is, om het zelfbewustzijn van Jezus van meer nabij te leeren kennen, dan blijft ons niet anders over, als dat wij geheel de zijde der synoptiesche Evangeliën houden. Men heeft van oudsher teregt de bergrede [1]) als de kern beschouwd der synoptiesche Christusreden, in wier aanvang reeds de nieuwe christelijke wereldbeschouwing als een vruchtbare lenteregen nederdaalt. In de zoogenoemde acht zaligsprekingen (Matth. 5, 3—10) zien wij reeds aanstonds die christelijke paradoxen, met welke de nieuwe beschouwing der dingen optrad tegenover de zoowel bij Joden als Grieken gebruikelijke. Als gelukzalig gelden thans niet meer de rijken, de verzadigden, de vrolijken, maar de armen, de treurenden, de hongerenden en dorstenden; het middel om tot het waarachtige geluk en tot rijkdom te geraken, is nu niet meer geweld en strijd, hardnekkige handhaving van eigen regt, maar zachtmoedigheid, vredelievendheid en verdraagzaamheid. Tegenover de oude wereld is dit eene verkeerde wereld, waarin men niet als daar uitgaat van het uitwendige en van de onderstelling zijner overeenstemming met het inwendige, maar het inwendige zoozeer als het eenig wezenlijke beschouwd wordt, dat het ook in staat is om op te wegen tegen een tegenovergestelden uitwendigen toestand, ja bij voorkeur daarmede verbonden is.

Gelijk bekend is wijken Mattheüs en Lukas hier in zoover van elkander af, dat bij deze (6, 20 vlg.) van armen in het algemeen, bij gene van armen naar den geest, bij den een van de zoodanigen, die thans (werkelijk) honger en dorst lijden, bij den ander van de zoodanigen, die hongeren en dorsten naar geregtigheid gesproken wordt. Ik beschouw hier [2]) de meer eenvoudige voorstelling bij Lukas als de meer oorspronkelijke, het bij Mattheüs er aan toegevoegde als een later genomen voorzorg om het misverstand tegen te gaan, alsof Jezus de menschen alleen wegens hunnen uitwendigen ellendigen toestand, zonder acht te slaan op hunne gemoedsgesteldheid,

[1]) Keim noemt haar „Das Aechteste des Aechten," blz. 33.

[2]) Met Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synopt. Evang. blz. 66.

zou zalig gesproken hebben. Ongetwijfeld herinneren de zaligsprekingen, in dien vorm waarin zij bij Lukas voorkomen, waar hun, die in dit leven naar het uitwendige ongelukkig zijn, geluk in het toekomende toegezegd wordt en zij, die thans gelukkig zijn, door daaraan tegenovergestelde weeverkondigingen op gelijke wijze met straffen in het toekomende leven worden gedreigd, sterk aan de opvatting der latere Ebioniten, doch zij kunnen ook reeds voldoende verklaard worden, als men denkt aan de ondervinding, die Jezus als leeraar kon verkregen hebben. Was het hem gebleken, dat onder de meer begunstigde klassen de behoefte aan het hoogere gewoonlijk evenzeer door zinnelijk genot werd versmoord, als zij bij de armen werd levendig gehouden door de ontbering hun hier opgelegd, dan kon hij als leeraar optredende onder de door lijden gedrukte volksmenigte van Galilea, haar wegens eenen toestand zalig prijzen, welke hij zich met de daarmede overeenkomstige gemoedsgesteldheid gepaard dacht. Elke revolutie toch (en het ontstaan van het Christendom was eene der meest geweldige), het is nu eenmaal niet anders, maakt niet bij de verzadigden en bevredigden, maar bij de ontberenden en ontevredenen het eerst opgang. Doch voorzoover Jezus de armen, hongerenden, enz. niet enkel wegens hunnen uitwendigen rampspoed zalig heeft geprezen, heeft Mattheüs zeker door zijne toevoegsels de woorden van Jezus niet onjuist uitgelegd, inzonderheid veel juister dan later de Ebioniten met hunne ascetiesche overdrijving, om elk wereldsch bezit reeds om zichzelf alleen als zondig te beschouwen.

Wanneer Jezus de verwezenlijking der zaligheid, welke hij hun toezegt, die thans arm en bedrukt zijn, in een volgend leven, in den hemel verplaatst, staat hij daarmede op het standpunt van zijn tijd en zijn volk, waaraan wij hem niet mogen ontvoeren. Het innerlijke, bovenzinnelijke geluk, dat reeds van zelf gelegen is in de ontvankelijkheid voor het hoogere, doet zich voor als een toekomstig loon en inderdaad moet dan ook de tegenstrijdigheid tusschen het inwendige en uitwendige verdwijnen, het in de menschheid gewekte nieuwe geestelijke leven ook den uitwendigen toestand der wereld met zich tot harmonie brengen; doch dit volgt langs natuurlijken weg en geleidelijk, schoon dan ook nooit volkomen, in deze wereld en wordt slechts door de godsdienstige voorstelling als eene wonderbare vereffening van loon en straf in eene toekomstige wereld tegemoetgezien.

Aan dezen overgang van het uitwendige tot het inwendige in den aanvang der bergrede knoopen zich dan al die wetsverklaringen in het eerste gedeelte dezer rede vast, bij welke telkens tegenover de farizeesche opvatting, die bij de uitwendige daad staan blijft, op de gezindheid als datgeen, wat alleen waarde heeft, wordt gewezen, te gelijk met den doodslag reeds de toorn en de haat, met de echtbreuk reeds de onreine begeerte als verboden voorgesteld, met den meineed elke bezwering zonder onderscheid, als strijdig met de eenvoudige opregtheid, verworpen wordt. Terwijl Jezus dat, wat tot de ouden, namelijk tot hen, die de mozaiesche wet ontvingen, is gezegd, aan hetgeen hij nu zijnen jongeren zegt overstelt, plaatst hij zich, als de wetgever der gezindheid, tegenover Mozes, als den wetgever, die de bloot uitwendige daad voorschrijft, of liever plaatst hij zich boven dezen, als de man, die de door hem gegevene wet der letter in geestelijken zin voltooijen wil. Terwijl hierbij aan de echt hebreeuwsche, en in 't algemeen geheel met den geest der oudheid strookende grondbeginselen van strenge vergelding, liefde tot den vriend en haat jegens den vijand, de voorschriften van verdraagzaamheid en vijandsliefde worden overgesteld (Matth. 5, 38 vlg.) eindigt de toespraak met het woord (vs. 45): „Opdat gij kinderen zijt van uwen Vader in de hemelen; want hij doet zijne zon opgaan over boozen en goeden, en regent over regtvaardigen en onregtvaardigen." Zoo ééne spreuk in het Nieuwe Testament, is deze zeker van Jezus zelf en niet in lateren tijd hem in den mond gelegd; want in het geheele volgende tijdvak, dat tot op de vervaardiging onzer Evangeliën verliep, heerschten te veel opgewondenheid en bekrompen ijver, dan dat wij zouden kunnen onderstellen, dat toenmaals een woord, van zulk een onbekrompen geest van liefde getuigende, zou kunnen zijn ontstaan. Hier bezitten wij dus een hoofdkenmerk van Jezus godsvrucht; onder het beeld dezer liefde, die geen onderscheid maakt, dacht hij zich den Hemelschen Vader en juist deze voorstelling, die hij zich van God vormde, verklaart het ons, waarom hij hem het liefst met den Vadernaam toesprak.

Deze voorstelling omtrent God kon Jezus niet uit het Oude Testament hebben verkregen. Hier was Jehova een ijverig, toornig, gestreng en in lengte van dagen vergeldend en straffend God, en schoon deze voorstelling reeds bij de latere profeten verzacht werd, nimmer wist men er zich toch geheel boven te verheffen. Slechts enkele malen ontmoeten wij toe-

spelingen, als die in de verschijning Gods aan Elia, waar God niet in den storm, de aardbeving of het vuur, maar in den zacht ruischenden wind is (I Kon. 19, 12), en reeds het joodsche particularisme, dat Jehova althans tegenover de heidensche volkeren enkel als straffend en wrekend God voorstelde, verhinderde elke meer bevredigende beschouwingswijze. Vandaar dat wel het volk Israël zoon van Jehova heette en ook de israëlitiesche koningen als Gods stedehouders en beschermelingen dien naam droegen, maar zich God in het algemeen in betrekking tot de menschheid als Vader te denken is eene voorstelling, die aan het Oude Testament vreemd is. Dat Jezus haar tot grondslag maakte zijner beschouwing van de verhouding tusschen God en den mensch, daartoe kon hij slechts uit zichzelven geraken en dit alleen eene vrucht zijn dier liefderijke, geen onderscheid makende gezindheid, welke de grondtoon van zijne eigene gemoedsstemming was en waarin hij wist met God overeen te stemmen. Even weinig als God, de langmoedige Vader, door der menschen boosheid ontstemd te worden, het booze alleen door het goede, den vijand alleen door weldaden te overwinnen, was eene grondstelling, die uit de gesteldheid zijns eigenen harten voortvloeide. Wanneer Jezus de zijnen vermaande door zulk een gedrag zich echte zonen van den hemelschen Vader te betoonen, hen aanspoorde volkomen te zijn, gelijk de Vader in de hemelen volkomen is (Matth. 5, 48), dan heeft dit voor ons dezelfde beteekenis, alsof hij zich God in zedelijk opzigt zóó dacht, als hij zelf in die oogenblikken, dat het godsdienstige leven zich het krachtigst in hem deed gevoelen, gestemd was, en aan den aanblik van dit ideaal weder zijn eigen godsdienstig leven versterkte. De meest volkomene godsdienstige stemming, die hij bij zichzelven had waargenomen, was nu juist die alles omvattende, ook het booze slechts door goedheid overwinnende liefde, en daarom droeg hij die op God als het ideaal, naar hetwelk hij zich trachtte te vormen, over.

Zijn de menschen in betrekking tot God diens kinderen, dan zijn zij in betrekking tot elkander broeders (Matth. 5, 22 vlg.), en hieruit vloeit in hunne onderlinge verhouding eene gelijkheid voort, die ons verpligt, ons tegenover anderen niet anders als tegenover ons zelven te gedragen, niet hen met gestrengheid, ons zelven daarentegen met toegevendheid te oordeelen (Matth. 7, 3 vlg.), in 't algemeen hen altijd slechts zoo te behandelen, als wij door hen behandeld zouden wenschen te worden (Matth. 7, 12). Teregt heeft men aan dit voorschrift,

als het eigenaardige zedelijke grondbeginsel des Christendoms, steeds bijzonder gewigt gehecht; daarin ligt het gronddenkbeeld der humaniteit, de opneming van alle individu's in het gemeenschappelijk idee der menschheid, die in allen leeft, door ieder in ieder moet erkend en geëerbiedigd worden, opgesloten.

Voorzoover Jezus zich door dit humane liefdegevoel en zijne daaruit voortvloeijende werkzaamheid had verheven boven alle beperkingen en hinderpalen van het menschelijke leven en zich één gevoelde met zijnen hemelschen Vader, ontsproot daaruit voor hem eene innerlijke gelukzaligheid, in vergelijking waarvan alle uitwendige genietingen en smarten hare beteekenis verloren. Vandaar die blijmoedige zorgeloosheid, die tegenover de bezorgdheid om spijs en kleeding op dien God wijst, die de leliën kleedt en de musschen voedt (Matth. 6, 25), die tevredenheid bij een zwervend leven, dat vaak het moede hoofd zelfs geene rustplaats bood (Matth. 8, 20), die onverschilligheid voor uitwendige eer of smaad in het bewustzijn, drager en verbreider van eene Gode welgevallige gezindheid onder de menschen te zijn (Matth. 5, 11 vlg.). Vandaar die voorliefde voor kinderen, die door hunne onschuld en eenvoud, hun door haat en hoogmoed nog onberoerd gemoed die gelukkige liefderijke stemming het meest nabijzijn en ook weder het naaste voorwerp zijn, waaraan die liefde zich kan openbaren (Matth. 18, 3 vlg.; 19, 14 vlg.). Vandaar de bereidwilligheid om hem, die de regterwang sloeg, ook de linker toe te keeren, hem, die dwingt eene mijl met hem te gaan, ook nog twee te begeleiden (Matth. 5, 44 vlg.) en bovendien den broeder, die gezondigd heeft, niet slechts zevenmaal, maar zeventigmaal zevenmaal te vergeven (Matth. 18, 21 vlg.).

Terwijl Jezus deze blijmoedige stemming, die hem zich één met God gevoelen en alle menschen als broeders beschouwen deed, bij zich aankweekte, had hij het door de profeten geschetste ideaal van een nieuw verbond met de in het hart geschrevene wet (Jerem. 31, 31 vlg.) in zich verwerkelijkt. Hij had, om met den dichter te spreken, „de godheid in zijnen wil opgenomen," en daarom was zij voor hem „van haren hemeltroon nedergedaald, de afgrond aangevuld, de schrikverschijning was verdwenen;" in hem was de mensch uit den staat der knechtschap tot vrijheid ontwikkeld. Dit blijmoedige, veerkrachtige, dit handelen, uit de lust en de opgewektheid van een voortreffelijk gemoed geboren, kunnen wij het helleensche in Jezus noemen. Dat echter deze aandrift zijns eige-

nen harten en in overeenstemming daarmede zijne voorstelling van God zuiver geestelijk en zedelijk was, iets, waartoe de Griek alleen door middel der wijsbegeerte kon geraken, was bij hem eene toegift, die hij aan zijne opvoeding naar de mozaiesche wet, en zijne vorming door de schriften der profeten moest dank weten.

Vragen wij, hoe deze harmoniesche gemoedsgesteldheid in Jezus was tot stand gekomen, dan spreken ons de berigten, die wij omtrent zijn leven bezitten, nergens van zwaren gemoedsstrijd, waaruit zij zou geboren wezen. Wel is waar vervatten die berigten, gelijk men weet, behalve de op zijne kindsheid betrekking hebbende sagen slechts het kortstondige tijdperk zijner openbare werkzaamheid en geven zij bovendien van hem eene voorstelling, die alle menschelijke feilbaarheid uitsloot, waarom men zou kunnen vermoeden, dat aan het tijdperk der blijmoedige zielsrust een ander van bange worsteling en misschien ook van menige afdwaling kan zijn voorafgegaan; doch daarvan moesten, zoo althans niet alle voorbeelden, die de geschiedenis daarvan oplevert, ons misleiden, ook in zijn later leven, waaromtrent het ons niet aan berigten ontbreekt, de sporen te ontdekken zijn. Al die naturen, die eerst door strijd en de bange weeën eener met onwederstaanbaar geweld te voorschijn tredende wedergeboorte gelouterd zijn, men denke slechts aan een Paulus, Augustinus, Luther, dragen daarvan de lidteekenen hun leven lang en altijd behouden zij iets hards, stroefs en sombers, waarvan wij geen spoor bij Jezus ontwaren [1]. Jezus doet zich voor als een van nature schoon karakter, dat slechts noodig had zich naar zijnen aanleg te ontwikkelen, steeds tot klaarder bewustheid omtrent zichzelf te geraken en inwendig krachtiger te worden, doch niet behoefde om te keeren en een nieuw leven te beginnen, hetgeen natuurlijk enkele wijfelingen en fouten, de noodzakelijkheid van een voortdurend ernstig streven naar zelfbeheersching en verzaking niet uitsluit, gelijk Jezus zelf erkend heeft, toen hij, gelijk reeds vroeger besproken is, weigerde het woord „goed" op zich toe te passen (want de afwij-

[1] Dat men in de verzoekingsgeschiedenis eene herinnering aan zoodanige worsteling van Jezus met zichzelven heeft meenen te ontdekken, berust alleen op eene latere verdraaijing van dit verhaal, welke ware beteekenis, gelijk wij te zijner plaatse zien zullen, naauwelijks kan misverstaan worden. De zielestrijd in Gethsemane daarentegen, al wordt die als geschiedkundig zeker beschouwd, is toch slechts een strijd om de reeds lang verkregene gemoedsstemming te behouden, niet om haar nu eerst te verwerven.

kende of liever ontwijkende vorm, waarin deze rede bij Mattheüs 19, 17 voorkomt, is even zeker eene later gemaakte verandering, als het uitdagende woord bij Johannes 8, 46: „Wie uwer kan mij van zonden overtuigen?" slechts als een woord van den johanneïeschen Logoschristus moet beschouwd worden). Dat de innerlijke ontwikkeling van Jezus over het geheel geleidelijk en zoo al niet zonder geweldige inspanning, toch zonder gewelddadige schokken heeft plaats gehad, dit is ook de eenige ware beteekenis van het leerstuk van Jezus zondeloosheid, waarmede men, zooals het door de kerk wordt opgevoerd, als een louter negatief begrip niets kan aanvangen. Wij wezen er reeds op, dat de zoo hoogbegaafde heidenapostel hierin den meester niet geleek en ook de beide groote hervormers van het Christendom in lateren tijd, Augustinus en Luther, waren in dit opzigt meer als Paulus dan als Christus. Doch zoo er eenmaal iemand opstond, in wien het godsdienstig genie van den nieuweren tijd evenzoo van den aanvang af vleesch was geworden, als in Jezus dat van zijnen tijd, zulk een zou zeker niet, als gindsche gebrokene naturen, in zijnen voorganger zijn steun zoeken, maar diens werk in zelfstandigen geest voortzetten.

35. Het standpunt van Jezus tegenover de mozaiesche wet.

Had Jezus dus de harmonie des godsdienstigen levens, den vrede en de eenswillendheid met God langs zuiver geestelijken weg door ontwikkeling van het in hem levende liefdegevoel verkregen, zoo was zijne verhouding tegenover al de uitwendige middelen, door welke zijn volk haar zocht te verwerven, eene geheel eigenaardige geworden. Die middelen moesten hem als een omweg voorkomen, dien hij voor zich niet meer noodig had. Anderen, die hem op den kortsten weg, door hem ingeslagen, niet volgen konden, mogten nog meenen dat zij dien behoefden en dien misschien werkelijk behoeven; schoon het ook te vreezen was, dat menigeen op dien langen omweg zou kunnen achterblijven vóór hij het doel had bereikt.

Als Jezus op de vraag des schriftgeleerden naar het hoogste gebod verklaarde, dat de voorschriften om God van ganscher harte en den naaste als zichzelven lief te hebben, de kern en de hoofdinhoud der wet en der profeten waren (Matth. 22, 35 vlg., Marc. 12, 28 vlg.), dan is hetgeen Marcus verder

den schriftgeleerde nog in den mond legt: „dit in acht te nemen, is meer dan al de brand- en slagtoffers", wel zonder twijfel slechts door den Evangelist zelven er aan toegevoegd, doch drukt dit op volkomen juiste wijze Jezus meening uit. Een hoofddeel der joodsche offers waren de zoenoffers voor begane misdrijven en zonden; men onderstelde derhalve, dat deze zonder die offers door God niet vergeven werden. Daarentegen zien wij Jezus, waar hij opregt berouw, geloof en liefde bespeurde, krachtens zijn godsdienstig bewustzijn zonder meer, vergiffenis van zonden verleenen (Matth. 9, 2 vlg.; Luk. 7, 47 vlg.). Evenzoo is zijne verhouding tegenover de door de Joden en zelfs de profeten zoo gewigtig geachte sabbatsviering. Wel onthield ook hij zich op dien dag van gewonen arbeid, doch waar hetzij eene werkelijke behoefte of een hoogere pligt eenige uitwendige werkzaamheid vorderde, vond hij er geen oogenblik bezwaar in, die of zelf te verrigten of den zijnen daartoe vergunning te verleenen. Bij het bekende verhaal van het aren plukken is het wel is waar weder slechts Marcus, die hem de uitspraak in den mond legt: „De sabbat bestaat om den mensch en niet de mensch om den sabbat" (2, 27), maar toch laat ook Mattheüs hem zeggen: „Hadt gij geweten, wat het zegt: Ik wil barmhartigheid en niet offers, gij zoudt de onschuldigen niet hebben gevonnisd" (12, 7). Deze is wel slechts dezelfde beschouwingswijze, die wij vroeger reeds bij onderscheidene der hebreeuwsche profeten ontwaarden; maar Jezus heeft haar zoo scherp uitgesproken en 't is zoo duidelijk dat hij met zijne werkzaamheid op den sabbat meer nog aanstoot zocht te geven dan dien te vermijden, dat men er naauwelijks aan twijfelen kan, dat hij niet alleen voor zichzelven klaar bewust was van de onwaarde dezer alleen uitwendige dienst tegenover de inwendige, maar ook naar middelen en wegen zocht, om zijne volksgenooten daaromtrent langzamerhand de oogen te openen.

't Is evenwel niet geheel duidelijk, hoever Jezus in dit opzigt in zijne meening en bedoeling ging. In elk geval is zijne polemiek voor een groot deel gerigt tegen de uitbreiding, die latere leeraars aan de mozaiesche wet hadden gegeven en op wier inachtneming vooral de partij der farizeën even gestreng aandrong als op die van de voorschriften der wet. Zoo waren in de wet wel voor allerlei werkelijke of vermeende verontreinigingen, als de aanraking van een lijk, eene kraamvrouw enz., wasschingen voorgeschreven; doch het was een rabbijnsch

bijvoegsel, waardoor Jezus met de zijnen zich niet lieten binden, (Matth. 15, 1 vlg.), dat men zich in alle gevallen ook voor men aan tafel ging de handen moest wasschen. Wat hem vooral afkeerig maakte van de gehechtheid der farizeën aan zoodanige instellingen, was het reeds vroeger door ons aangeduide gevaar, dat de menschen op dezen omweg om tot God te komen zouden blijven staan, doordat zij om zulke uiterlijkheden het ware wezen der godsdienst, ja zelfs zedelijke pligten zouden voorbijzien. Het geval kwam voor, dat de een, om een offer, waartoe hij zich verbonden had, te kunnen brengen, zijnen ouders den verpligten onderstand onthield (Matth. 15, 5); dat een ander het voorschrift, om den Leviten de tienden der veldvruchten te geven, tot op dille en komijn, waaraan in de wet niet gedacht was, uitstrekte, maar zich des te vrijer gedroeg tegenover hare zedelijke geboden (Matth. 23, 23). Wel zegt Jezus daaromtrent onmiddellijk slechts, men zou het eene doen en het andere niet nalaten, dat wil zeggen, als men er zich met ernst op toegelegd had, om de zedelijke voorschriften der wet te vervullen, was het zeer lofwaardig er naar te trachten ook de ceremoniëele na te leven, doch in geen geval moesten de eerste om de laatste veronachtzaamd worden. Ook vermaant hij in het begin derzelfde tegen de farizeën gerigte rede, waarin deze spreuk voorkomt, het volk, wel al de voorschriften der farizeën en schriftgeleerden, doch niet hun voorbeeld na te leven, daar zij zelve niet nakomen wat zij zeggen (Matth. 23, 3). Maar terzelfder plaatse noemt hij de lasten, die zij den menschen opleggen, ondragelijk, en wanneer hij nu een andermaal, als in tegenstelling daarmede, zijn last ligt en zijn juk zacht heet (Matth. 11, 30), en bij gelegenheid dat de handwassching door de zijnen verwaarloosd wordt, zegt dat elke plant, die zijn hemelsche Vader niet geplant heeft, zal uitgerukt worden (Matth. 15, 13), dan is het duidelijk genoeg, dat hij dit rabbijnsche stelsel van inzettingen als eene lastige en bedenkelijke en bovendien op geen hooger gezag steunende zaak beschouwt, die men zich wel voor eenigen tijd kan laten welgevallen, doch wier dagen reeds geteld zijn.

Of nu Jezus echter verder nog dan tegen deze rabbijnsche bijvoegsels ook nog tegen de mozaiesche wet zelve, wat haar ritueel gedeelte aangaat, zijne aanvallen heeft willen rigten, is eene vraag, die wij bij de gesteldheid onzer bronnen moeijelijk kunnen beantwoorden. Als Jezus bij gelegenheid, dat hem ver-

weten wordt dat zijne jongeren met ongewasschen handen eten, na geëischt te hebben, dat men hem wel moge verstaan, tot het volk spreekt: „Niet wat den mond ingaat, verontreinigt den mensch, maar wat den mond uitgaat, dat verontreinigt hem" (Matth. 15, 11), dan gevoelde hij of de gevolgtrekking niet, die uit zijn woord kon afgeleid worden, of hij had daarmede een woord gesproken, waardoor ook aan de zoo hoog geachte spijsverboden der mozaiesche wet alle waarde werd ontnomen. Ja, als hij tegenover de wetsbepaling (5 Moz. 24, 1), die de echtscheiding toelaat, onder voorwaarde dat de man der vrouw een scheidbrief geve, elke echtscheiding, het geval van echtbreuk uitgenomen, voor echtbreuk verklaarde en die bepaling der wet afleidde uit de omstandigheid, dat daarmede slechts voorbijgaande iets was ingeruimd aan de hardheid van hart van het oude joodsche volk (Matth. 5, 31 vlg.; 19, 3 vlg.), dan heeft hij daardoor verklaard dat de mozaiesche wet, behalve wat het ritueele deel aangaat, ook in hare bepalingen omtrent de zedelijke betrekkingen der menschen onderling, voor verbetering vatbaar en derhalve onvolkomen was.

Doch wie in dit opzigt verder zou willen gaan in zijne onderstellingen, zou zich eene grenslijn zien aangewezen door de eigene verklaring van Jezus in de bergrede: „men zou niet meenen, dat hij gekomen was om de wet of de profeten te ontbinden; hij was niet gekomen om te ontbinden, maar om te vervullen; want eer zouden hemel en aarde voorbijgaan, dan dat de kleinste letter der wet zou voorbijgaan; wie dus het geringste harer voorschriften verbreekt en den menschen aldus leert, zal de kleinste, wie ze daarentegen houdt en leert te houden, die zal groot in het hemelrijk zijn" (Matth. 5, 17—19). Dewijl hier onder de geringste geboden en de kleinste letter der wet slechts ceremoniëele voorschriften kunnen verstaan zijn, had Jezus dus erkend dat ook dit deel der mozaiesche wet niet slechts vooreerst nog geduld, maar door alle eeuwen onverbrekelijk van kracht blijven zou.

Daar, als men dit aanneemt, het plan en het geheele standpunt van Jezus volstrekt raadselachtig worden, hebben onderscheidene schriftuitleggers in het voorbijgaan van hemel en aarde een werkelijken en wel volgens de toenmaals heerschende voorstelling niet zeer verwijderden termijn gezien, namelijk den ondergang der wereld, dien men na de wederkomst van den Messias en het door hem te houden gerigt te gemoet zag, in dien zin, dat, zoolang deze oude wereld nog stond, de wet wel

tot in de kleinste bijzonderheid geldende zou blijven, maar zij hare beteekenis zou verliezen voor de nieuwe wereld, die men dan verwachtte. Doch elk onbevooroordeeld lezer zal Jezus woorden veeleer aldus verstaan, als Lukas ze opgevat heeft, die ze op deze wijze wedergeeft (16, 17): „Het is ligter dat hemel en aarde voorbijgaan, dan dat één tittel der wet vervalle," namelijk het een is voor even onbepaalden tijd geldende als het ander, waarmede men, wat het spraakgebruik betreft, plaatsen als Job 14, 12; Ps. 72, 17; Baruch. 1, 11 kan vergelijken. Juister hebben daarom anderen vermoed, dat het latere Jodenchristendom hier Jezus woorden verscherpt heeft wedergegeven, en zelfs in het woord betreffende hem, die deze kleinste geboden ontbindt en den menschen aldus leert, doch daarom ook de kleinste in het hemelrijk zal genoemd worden, eene toespeling op den apostel Paulus gezien, die zichzelven den geringsten der apostelen noemt (I Kor. 15, 9).

Schoon ik nu juist niet wil optreden als een aanhanger der laatste meening, wensch ik toch te meer de kracht der eerste te versterken door er op te wijzen, dat de verzen 18 en 19, die zooveel aanstoot geven, regtstreeks het kenmerk dragen van in den tekst geschoven te zijn (niet in den tekst van ons tegenwoordig Mattheüs-Evangelie, maar wel in de rede van Jezus en misschien in eene vroegere opteekening van deze). Als vs. 19 hem, die zich boven een der kleinste geboden verheft en de menschen leert zich daaraan te onttrekken, de laagste, hem daarentegen, die ze onderhoudt en leert onderhouden, eene voorname plaats in het hemelrijk toezegt en vs. 20 nu aldus voortgaat: „Want ik zeg u, zoo uwe geregtigheid niet overvloediger is dan die der farizeën en schriftgeleerden, zoo zult gij het hemelrijk niet ingaan," dan wordt hier een onderlinge zamenhang gemist. Want door deze overvloedige geregtigheid wordt, gelijk de met vs. 21 aanvangende uitweidingen over de mozaiesche verboden betreffende den doodslag, de echtbreuk, den meineed aantoonen, de vervulling der wet niet slechts naar de letter, maar naar den geest, het vermijden niet enkel der booze daad, maar ook der booze gezindheid, van den haat en de wraakzucht tegelijk met den moord, van de eerste opwellingen der zondige lust tegelijk met de echtbreuk verstaan, en dat nu in dezen zin de wijze, waarop de farizeën de wet vervullen, moet overtroffen worden, geeft in het minst geen grond voor de onderstelling, die uit het woordverband moest volgen, dat daarom ook de kleinste

ceremoniëele voorschriften onverbrekelijk moeten onderhouden worden, dewijl juist daarin de farizeën moeijelijk konden overtroffen worden. Als wij naauwkeurig toezien, dan vinden wij tweemaal de verbindingsformule: „Want ik zeg u", de eerste maal (door „waarlijk" versterkt) in het begin van vs. 18, en dan weder in het begin van vs. 20; en als wij nu den verderen inhoud van vs. 20, waarbij die formule, zooals dat vers thans staat, zoo weinig past, doen aansluiten bij de formule, waar zij de eerste maal voorkomt, verkrijgen wij het schoonste verband. Want nu heldert Jezus den zin van het vervullen of voltooijen der wet, dat het doel zijner zending uitmaakt, niet als thans bij Mattheüs het geval is, op, door onverwachts over de letter te spreken, waarvan zelfs de kleinste niet voorbijgaan zal; maar als hij spreekt: ik ben niet gekomen om te ontbinden, maar om te vervullen, want voortaan is met de farizeesche naleving der wet, die wel de daad mijdt, maar de zondige gezindheid heimelijk blijft koesteren, met enkel wettigheid zonder zedelijkheid niet alles afgedaan — als wij ons den door Jezus gevolgden gedachtenloop aldus voorstellen, dan hangt alles zoowel onderling als met de beteekenis van Jezus geheele verschijning op het beste te zamen. Op die wijze is misschien Jezus rede oorspronkelijk, hetzij mondeling, hetzij ook spoedig schriftelijk, door de overlevering bewaard gebleven en men nam daaraan, zoolang de mozaiesche ceremoniëele wet onder de eerste Jodenchristenen nog al haar gezag behield, geen aanstoot. Doch toen de apostel Paulus, in verband met zijn heengaan tot de heidenen, den Christenen vrijheid had verleend haar niet langer na te leven en daardoor onder de Jodenchristenen die beroering had doen ontstaan, welke ons uit zijne brieven en ten deele ook uit de Handelingen bekend is, begon men aan de zijde der laatsten deze zoo ligt in paulinieschen geest verklaarbare uitspraak van Jezus bedenkelijk te vinden, of liever men onderstelde, dat Jezus zich oorspronkelijk in meer bepaalden zin moest verklaard hebben omtrent de instandhouding der mozaiesche wet in haar geheelen omvang en voegde er daarom vs. 18 en 19 tusschen in, waarop men echter niettemin het eigenlijk bij vs. 17 behoorende 20ste vers volgen liet.

Hoe duidelijk Jezus zich daarvan bewust was, dat zijn beginsel nieuw en met de oude joodsche instellingen onvereenigbaar was, blijkt ook uit de wijze, waarop hij zich omtrent het vasten uitliet (Matth. 9, 14—17). Men verwonderde zich daar-

over, dat hij ook niet evenals de Dooper bij zijne jongeren op veelvuldig vasten aandrong; want wie onder de Joden naar bijzondere heiligheid streefde, gelijk de farizeën en ook de esseërs, zocht dit daardoor te bewijzen, dat hij behalve het in de wet (3 Moz. 16, 29) voorgeschrevene jaarlijksche vasten op den verzoendag, zich nog allerlei vrijwillige vastentijden oplegde, gelijk de eigengeregtige farizeër uit de gelijkenis (Luk. 18, 12) zich beroemt, zelfs tweemaal in de week deze vrome oefening in acht te nemen. Hier nu spreekt Jezus niet slechts als bij andere gelegenheden (Matth. 6, 16 vlg.) tegen de schijnheiligheid, die bij het vasten der farizeën in den regel eene groote rol speelde, en vergenoegt zich ook niet met de verklaring, dat voor zijne jongeren, althans zoolang hij onder hen verkeerde, eene zoo treurige askese niet paste, maar met het daarmede verbondene woord van het oude kleed, waarop men geen lap ongevold laken zette, den ouden zak, waarin men geenen nieuwen wijn goot, wilde men niet dat kleed en zak scheuren en de wijn verloren zou gaan (vers 16 vlg.), schijnt hij de overtuiging uit te spreken, dat in 't algemeen geene bemiddeling mogelijk was tusschen het door hem op den voorgrond gestelde beginsel van eene reine gezindheid en het oude ceremoniewezen, of dat, zoo men beiden met elkander trachtte te verbinden, toch spoedig hunne onvereenigbaarheid blijken zou.

Wat de offerdienst betreft, spreekt Jezus daarvan niet slechts ter loops op zulk eene wijze, alsof hij onderstelt dat deze duurzaam zal blijven bestaan (Matth. 5, 23 vlg.), maar gebiedt hij, volgens het evangeliesch verhaal den door hem genezen melaatsche uitdrukkelijk, de door Mozes (3 Moz. 14, 10 vlg.) gebodene gave voor zijne reiniging den priester te offeren (Matth. 8, 4; Marc. 1, 44; Luk. 5, 14). Daarentegen slaat men er veel te weinig acht op, dat in onze evangeliesche verhalen Jezus zelf met geen der joodsche offers, met uitzondering van het offer van het Paaschlam, zich inlaat. Behalve reinigings- en schuldoffers waren toch nog brand-, spijs- en dankoffers gebruikelijk, tot wier aanbieding een vroom Israëliet zich genoopt kon zien, waarbij er op toegezien was dat de armen ook minder kostbare offers konden geven; maar nergens vinden wij er een spoor van, dat Jezus of zijne jongeren die gebragt hebben. Dat onze bronnen hieromtrent zwijgen, is trouwens wel geen voldoend bewijs hiervoor, en men kan ook wijzen op den korten duur van het eenige verblijf van Jezus te Jeruzalem, waarvan ons de berigten der

synoptiesche schrijvers spreken; doch de Evangeliën gewagen van eene handeling van Jezus, die bepaald getuigt van eene het offeren niet gunstige gezindheid. Wij bedoelen de door al de Evangelisten vermelde zoogenaamde tempelreiniging (Matth. 21, 12 vlg.; Marc. 11, 15 vlg.; Luk. 19, 45 vlg.; Joh. 2, 14 vlg.), als Jezus, toen hij in den tempel te Jeruzalem, namelijk gelijk men onderstellen moet, in een zijner voorhoven, koopers en verkoopers, inzonderheid die in duiven, volgens Johannes ook in runderen en schapen handelden, met hunne dieren en buitendien ook wisselaars aantreft, hen in heftigen toorn over zoodanig eene ontwijding van het heiligdom allen te zamen uitdrijft en hunne tafels omverwerpt. Hier heeft Reimarus er zeer teregt op gewezen [1]), dat zoolang de wet van Mozes nog van kracht was, noodwendig, vooral bij gelegenheid van het Paaschfeest, ten gerieve der uit den vreemde komende feestelingen, offerdieren van allerlei aard naar den tempel moesten gebragt worden, dat hiertoe door de wet een plaats in de buitenste ruimte des tempels, het zoogenaamde voorhof der heidenen, was aangewezen, en het als een teeken van bijzondere belangstelling in de godsdienst werd beschouwd, als daar zeer veel vee ten verkoope bijeenkwam. Even onontbeerlijk waren terzelfder plaatse de wisselaars, bij wie de feestbezoekers voor geld de gebruikelijke tempelmunt konden inruilen. Nu schijnt Jezus wel, als hij zegt, dat men van het bedehuis geen roovershol maken moet, inzonderheid aanstoot genomen te hebben aan het bedrog, dat bij dezen handel en wisselarij gepleegd werd; maar reeds de omstandigheid, dat hij met het woord van Jeremia (7, 11), die niet wil, dat de tempel Jehova's tot een moordkuil gemaakt worde, een ander woord van Jesaja (56,7) verbindt, waar de tempel een huis des gebeds genaamd wordt, wijst daarop, dat hij, tegenover zoodanig eene geestelijke offerdienst, een afkeer had van de geheele zinnelijke offerdienst. Aangaande de Ebioniten zegt Epiphanius [2]), dat in hun gewaand Mattheüs-Evangelie de uitspraak van Christus voorkomt: „Ik ben gekomen, om de offers af te schaffen, en zoo gij niet ophoudt te offeren, zal de toorn (Gods) niet ophouden u te achtervolgen." Wij vinden hier de uitdrukking van dien afschuw, dien de Ebioniten, evenals de Esseërs, voor bloedige offers koesterden, en die, evenals de esseesche onthouding van vleeschspijzen zijn grond had in de ascetiesch-dualistiesche

[1]) Vergel. mijnen Reimarus, blz. 195 vlg. [2]) Haeres., XXX, 16.

wereldbeschouwing dezer sekte. Aan deze beschouwingswijze was Jezus geheel vreemd, doch zooveel te inniger stond met zijne overtuiging, dat men alleen langs den weg des harten tot verzoening met God geraken kan, zijn afkeer tegen het groffe materialisme der offerdienst in verband, die hem, vooral als hij deze veemarkt in den tempel thans voor de eerste maal aanschouwde, ligt tot zulk eene daad van profetieschen ijver kon vervoeren.

Doch in het algemeen schijnt Jezus zich tegenover de geheele joodsche tempeldienst op een standpunt geplaatst te hebben, dat op ver na niet zoo onschuldig is, als onze Evangeliën het doen voorkomen. Als een der bewijzen van het meerdere vertrouwen, dat de voorstelling, die Johannes van Jezus levensgeschiedenis geeft, tegenover de voorstelling der synoptiesche schrijvers verdient, haalt men, gelijk bekend is, ook aan, hoe onwaarschijnlijk het is, dat een godvruchtig Israëliet onderscheidene jaren zou hebben laten voorbijgaan, want zoo toch stellen de synoptiesche Evangelisten het omtrent Jezus voor, zonder gelijk de wet gebiedt, naar Jeruzalem te trekken en aan een der groote feesten deel te nemen. De aanhangers der synoptici hebben verschillende gronden bijgebragt, die zoodanig verzuim verklaren kunnen; doch de meest voldoende verklaring ware gegeven, als men aantoonde dat Jezus juist niet zulk een wettiesch vroom Israëliet was. Reimarus heeft in het berigt der Evangelisten, dat de hooge raad valsche getuigen tegen Jezus deed optreden, eene verdraaide voorstelling van de werkelijke toedragt der zaak gezien, daar men zich op genoeg voldoende punten van aanklagt tegenover hem beroepen kon en reeds alleen het uitdrijven der koopers en verkoopers uit den tempel genoegzaam zou geweest zijn, om hem te doen veroordeelen [1]). Hoe echter, als in het woord, dat de valsche getuigen Jezus te laste legden, dat hij in staat was den tempel Gods af te breken en binnen drie dagen weder op te bouwen (Matth. 26, 61), dezelfde gezindheid zich in een stout woord uitsprak, die in dit uitdrijven zich in eene koene daad openbaarde? Johannes vermeldt, gelijk men weet, deze uitspraak, als hij spreekt van de tempelreiniging, die hij in het begin van Jezus openbare werkzaamheid plaatst, doch gewaagt van haar als van een inderdaad door Jezus gesproken woord, niet als van eene valsche tegen hem ingebragte aanklagt; het valsche in die

[1]) Als boven, blz. 208.

aanklagt is bij hem slechts het misverstand, dat deze rede, die zooals hij ze wedergeeft, ongetwijfeld moet slaan op Jezus dood en opstanding, door de Joden op hun tempelgebouw werd toegepast (2, 19 vlg.). Als Marcus (14, 58) de valsche getuigenis aldus wedergeeft, dat Jezus zou gesproken hebben, dat hij dezen tempel „met handen gebouwd" verwoesten en eenen nieuwen „niet met handen gemaakten" daarvoor in de plaats wilde oprigten, dan legt hij daarmede Jezus ongetwijfeld zijne eigene opvatting dier woorden in den mond, maar dat zij meer in den geest van Jezus is, dan de verdraaide opvatting van Johannes, die op de opstanding zinspeelt, wordt waarschijnlijk door vergelijking met de Handelingen. Hier wordt namelijk (terwijl Lukas in zijn Evangelie deze valsche getuigenis voorbijgaat, als had hij ze voor het tweede deel van zijn werk willen besparen) insgelijks door valsche getuigen Stefanus te laste gelegd, dat hij zou gezegd hebben, dat Jezus van Nazaret deze plaats (den tempel) afbreken en de door Mozes gegevene gebruiken veranderen zou (Hand. 6, 14). Hier is slechts van afbreken, niet van opbouwen sprake; doch als bij het eerste het veranderen der mozaiesche eeredienst wordt gevoegd, blijkt duidelijk, dat men als een nieuwen bouw de invoering eener meer geestelijke godsvereering beschouwen moet, waarop ook Marcus zonder twijfel ten slotte heeft willen wijzen, zij het ook dat hij misschien door den niet met handen gemaakten tempel eenen werkelijk van omhoog nederdalenden, wonderbaren tempel heeft bedoeld. Ook in de geschiedenis van Stefanus worden de getuigen als valsche aangeduid en evenwel zegt Stefanus zelf later in zijne rede, dat de met handen gemaakte tempel niet waardig is eene werkelijke woning des Allerhoogsten te zijn (7, 48). Dit is ongetwijfeld eene oude meening, die reeds in het Oude Testament aan Salomo werd in den mond gelegd (I Kon. 8, 27) en een natuurlijk gevolg was van de voorstelling, die de Joden zich omtrent God vormden; doch de woede, waarmede de Joden aanstonds Stefanus en de geheele jeugdige Christengemeente vervolgden, bewijst dat Stefanus deze meening niet op zulk eene onschuldige wijze, als reeds sedert lang vele profeten dit hadden gedaan, slechts om Gods heerlijkheid te meer in het licht te plaatsen, maar met eene in de praktijk zeer bedenkelijke bedoeling had uitgesproken. Dit geeft aanleiding tot het vermoeden, dat hij werkelijk iets van dien aard, als de getuigen hem te laste legden, zou hebben gezegd en deze dus geene

valsche getuigen waren. De zin van zijne woorden zou geweest zijn, dat Jezus als hij uit den hemel nederdaalde, den tempel vernietigen en de daarmede verbondene mozaiesche eeredienst afschaffen zou; en als wij nu lezen, dat tegen Jezus zelf eene volkomen gelijke beschuldiging wordt ingebragt, dan wordt het ten hoogste waarschijnlijk, dat ook deze slechts inzooverre valsch was, als men Jezus daardoor de bedoeling eener werkelijke vernietiging en wederopbouwing van het tempelgebouw zelf te laste legde. Het kan echter zeer ligt het geval zijn, dat ook dit zoogenoemde misverstand slechts voorgewend was, dat de Joden Jezus uitspraak omtrent het hervormingsplan, door hem bedoeld, zeer goed begrepen en juist hierin de grond zijner aanklagt en veroordeeling gelegen was.

De schrik, daardoor verwekt, kon dan ten gevolge hebben, dat zijne aanhangers het gevaarlijke standpunt, waarop hun meester zich geplaatst had, verlieten en eenige schreden terugtraden; hetgeen te ligter geschieden kon, daar geen van de apostelen, zelfs volgens de berigten, die onze tegenwoordige Evangeliën ons daaromtrent geven, geheel in de bedoelingen van Jezus was doorgedrongen. Stefanus, zoo als zijn naam aanduidt zonder twijfel een in Grieksche streken geboren Jood, schijnt de ware meening van Jezus beter dan de palestijnsche apostelen begrepen en in zijnen geest op de aanstaande afschaffing der mozaiesche tempel- en ceremoniedienst gewezen te hebben, waarom hem echter ook hetzelfde lot, als zijnen meester trof. Hierdoor gevoelden de Jodenapostelen en Jodenchristenen te Jeruzalem en in de andere deelen van Palestina zich nu te meer bewogen zich aan de zijde der Joden te scharen in hunne beschouwing der mozaiesche eeredienst, daar dit niet alleen veiliger was, maar ook met hunne ontwikkeling meer overeenkwam; en in dezen geest werd nu ook de geschiedenis van Jezus omgewerkt en daaruit alles, wat aan zoodanig een geavanceerde meening bij Jezus kon herinneren, verwijderd, met uitzondering alleen van die enkele, naauw meer verstaanbare sporen van zoodanige denkwijze, als het verhaal van de valsche getuigen ons doet aanschouwen. In zoover kan men, gelijk wij er vroeger op wezen, gerustelijk aannemen, dat het woord van den johanneïeschen Christus aangaande de geestelijke, aan geene plaats meer gebondene aanbidding Gods (4, 21. 23 vlg.) meer overeenkomstig den geest en het standpunt van Jezus was, dan de door Mattheüs opgeteekende uitspraak betreffende de duurzaamheid van de

letter der wet; niet in dien zin, alsof het door Johannes aangehaalde woord op hechter geschiedkundigen grondslag steunde, maar wijl de schrijver van het vierde Evangelie in lateren tijd door zijne alexandrijnsche beschaving tot de overtuiging was gebragt, waartoe Jezus godsdienstig genie hem reeds honderd jaren vroeger te midden zijner palestijnsche omgeving had geleid.

36. Jezus standpunt tegenover hen, die geene Israëlieten waren.

Was het Jezus overtuiging, dat de mozaiesche eeredienst niet met het ware wezen der godsdienst strookte, en bedoelde hij, door beboedzaam die overtuiging ook aan anderen mede te deelen, het karakter der joodsche godsdienst te wijzigen, dan schijnt hiermede reeds het antwoord gegeven op de vraag, op welk standpunt hij zich tegenover hen, die geene Israëlieten waren, plaatste. Want met de mozaiesche ceremoniedienst, die grootendeels was ingesteld, juist met het doel, om Israël van de andere volkeren af te zonderen, viel ook de voornaamste scheidsmuur tusschen Joden en heidenen. Evenwel verdient dit punt eene bijzondere overweging, doordat de geschiedenis het nergens als eene zaak, die van zelf spreekt, voorstelt, dat iemand ook zelf de gevolgtrekkingen moet maken, die uit het door hem gestelde beginsel kunnen afgeleid worden, en Jezus, zij het ook dat hij dit voor zich zelven gedaan heeft, toch uit wijze voorzigtigheid zich van de niet-Israëlieten eenigzins afgezonderd kan gehouden hebben.

Dat de Evangeliën ons in dit opzigt eene ware volgreeks van verschillende standpunten, zoowel wat Jezus woorden als daden betreft, vertoonen, is reeds door ons in de Inleiding, waar zulks te pas kwam, herinnerd. Hier vinden wij het den jongeren gegevene verbod, om den weg der heidenen of Samaritanen (want dit den heidenen gelijk geachte volksmengsel moeten wij ook hieronder begrijpen) te betreden; ginds menige voor de Samaritanen gunstige uitspraak, de blijdste aandoening, als heidenen tot hem komen, en eindelijk zelfs het gebod aan de jongeren, om beiden het Evangelie te verkondigen Hier zien wij, hoe Jezus opzettelijk het gebied der Samaritanen vermijdt; ginds dat hij het zonder tegenzin betreedt, ja aanschouwen juist daar de schoonste vruchten zijner prediking. Hier weigert Jezus in den beginne eene

heidin te helpen; ginds betoont hij de meest voorkomende hulpvaardigheid tegenover eenen heiden, die aanstonds, om der wille van zijn geloof boven de Joden wordt geplaatst, met de daaraan toegevoegde bedreiging, dat de heidenen eenmaal zullen geroepen worden tot het hemelrijk in te gaan in de plaats der weêrspannige Joden. Van deze verschillende mededeelingen vinden wij nu wel is waar, als wij meer naauwkeurig op de zaak toezien, het mijden van het land der Samaritanen door Mattheüs (19, 1,) en Marcus (16, 1), het betreden van dat gebied en de gunstige uitspraken betreffende de Samaritanen door Lukas (9, 52; 10, 33 vlg; 17, 11 vlg.), de zegenrijke werkzaamheid van Jezus in Samarië door Johannes (4, 5 vlg.) vermeld; wat aangaat de heidenen, de aandoening bij hunne komst tot hem, in het voorgevoel van hetgeen later geschieden zal, in het johanneïesche Evangelie (12, 20 vlg.), het verbod, om tot hen te gaan bij Mattheüs (10, 5), doch juist bij denzelfden (28, 19), evenals bij Marcus (16, 15), en Lukas (24, 47), ook het bevel, hun het Evangelie te prediken, en nogmaals in hetzelfde Evangelie zoowel de geschiedenis van den hoofdman te Kapernaüm, waarin een zoo vriendschappelijke gezindheid tegenover de heidenen doorstraalt (8, 5 vlg.), als die van de kananeesche vrouw, waarin de heidenen met honden vergeleken worden (15, 21 vlg.).

Alles wel overwogen, zullen wij evenmin mogen bekennen, dat Jezus in zijn verkeer met de heidenen getoond heeft op het hoogst ontwikkelde, als op het laagste dier verschillende standpunten te staan. Wat betreft de Samaritanen, draagt de geschiedenis, die ons de vierde Evangelist mededeelt, aangaande zijne ontmoeting met de samaritaansche bij de Jacobsbron, deels zulk een onmiskenbaar dichterlijke tint, zoozeer het karakter eener navolging der bronscenes tusschen Jakob en Rachel, Eliëser en Rebekka (1 Moz. 24, 29), deels is zij zoo duidelijk opgesteld met de bedoeling om als voorbeeld te dienen van de latere werkzaamheid der apostelen in Samarië (Hand. 8, 4 vlg.) en in het algemeen van de evangelieverkondiging aan de heidenen, deels hangt zij zoo naauw te zamen met het eigenaardige pragmatisme van dit Evangelie, wat de onderscheidene feestreizen van Jezus aangaat, dat zij geen zeker historiesch steunpunt oplevert. Evenzeer is het verhaal van de Grieken, wier verlangen om Jezus te zien, dezen, als het hem kenbaar werd gemaakt, ten diepste roert en aanleiding

geeft tot de uitspraken omtrent zijne verheerlijking en het tarwegraan, dat eerst sterven moet, vóór het vrucht kan dragen, dit verhaal is uit de beide synoptiesche verhalen van de verheerlijking en den zielestrijd in Gethsemane zoo geheel en al in den geest van het Johannes-Evangelie tot één geheel zamengevlochten, dat het insgelijks geene geschiedkundige waarde heeft. De slotvermaning om alle volken zonder onderscheid te leeren en te doopen, is den herrezene in den mond gelegd, en staat en valt dus met de opstanding: maar ook afgezien daarvan, is het niet wel denkbaar, dat de vraag, of het evangelie ook aan de heidenen moest verkondigd worden, later tot zoo heftige geschillen zou aanleiding gegeven en de andere apostelen, de getrouwe medgezellen van Jezus, van den beginne zich aan de zijde van hen, die deze vraag ontkennend beantwoordden, zouden geschaard hebben, als Jezus haar zoo onverholen en plegtig in bevestigenden zin zou hebben beantwoord.

Aan den anderen kant klinkt echter het uitdrukkelijke voorschrift aan de uitgezondene jongeren, om den weg der heidedenen niet te betreden en de steden der Samaritanen niet binnen te gaan, maar zich te bepalen bij de verlorene schapen van het huis Israëls, vooral als men de plaats van de honden, wien men het heilige niet moet geven, en de zwijnen, wien men geen paarlen moet voorwerpen (Matth. 7, 6), op de heidenprediking toepast, zoo kras joodsch, dat het in den mond van Jezus ons bijna evenzeer in het onzekere brengt omtrent zijne meening en bedoeling, als de reeds boven besprokene verzekering omtrent het onverbrekelijke gezag van iedere letter der wet. Men beschouwt het wel eens als een tijdelijk noodzakelijke maatregel van voorzigtigheid: om de evangelieprediking onder de Joden eerst veld te doen winnen, moest in den beginne hun vooroordeel tegenover de heidenen met omzigtigheid verschoond en dit den jongeren ook op het hart gedrukt worden. Maar waartoe zou dit noodig geweest zijn, daar de jongeren toch reeds ten volle alle joodsche vooroordeelen, inzonderheid der Joden afkeer van heidenen en Samaritanen deelden? Voor hen was zoodanig een verbod overbodig, en als Jezus het niettemin gaf, dan moest hij het hebben gegeven, omdat hij zelf zoo dacht, en dat kunnen wij niet aannemen, als ons geheel zijn willen en werken geen raadsel worden zal.

Daarentegen is hetgeen ons betrekkelijk Jezus verkeer met

niet-Israëlieten wordt medegedeeld en tot geen dezer beide uitersten behoort, zeer wel met de geschiedenis overeen te brengen. Het kon niet uitblijven, dat hij in het grensland Galilea met zijne hier en daar zeer gemengde bevolking veelvuldig met heidenen in aanraking kwam. En als Jezus hier nu zonder twijfel meermalen in de gelegenheid was te bespeuren, dat enkelen zijner toehoorders onder de heidenen meer ontvankelijk schenen voor zijn woord, tot hem met meer opregt vertrouwen naderden, zich met meer bereidwilligheid lieten overtuigen van de noodzakelijkheid om een nieuw leven te beginnen, dan de bevooroordeelde en aanmatigende zonen Abrahams, dan strookt het volkomen met zijn karakter, dat hij zich geheel aan die indrukken en ervaringen zal overgegeven hebben, hij ze deels zal gebruikt hebben om zijne volksgenooten te beschamen en hun ijver op te wekken, en deels, hoe meer bewijzen hij ontving van het gemis aan ontvankelijkheid en den boozen wil der laatste, bij hem langzamerhand de gedachte geboren werd, dat de zaak eindelijk nog deze wending kon nemen, dat in plaats van Abrahams nakomelingen geloovigen uit de heidenen de meerderheid zouden uitmaken in de door hem gestichte vereeniging. Eene daarop zinspelende uitspraak van Jezus wordt ons berigt aan het slot der geschiedenis van den hoofdman te Kapernaüm, hoewel deze een wonderverhaal is; doch het spreekt van zelf, dat bewijzen van eene meer opregte gezindheid en meerdere vatbaarheid voor zijn woord bij heidenen zich ook aan andere, geheel natuurlijke aanleidingen konden vastknoopen. Het verhaal van de kananeesche vrouw, insgelijks eene wondergeschiedenis, ontknoopt zich op dezelfde wijze, dat Jezus zich over het krachtige geloof eener heidin verwondert; doch door zijn begin verschilt het in zoover van het bovengenoemde, dat Jezus reeds aanstonds bereid is de bede van den romeinschen hoofdman te verhooren, terwijl hij daarentegen tot tweemalen toe der kananeesche vrouw, zich op het joodsche standpunt plaatsende, weigert wat zij vraagt en zich eerst door haar aanhoudend, vertrouwend smeeken laat verbidden. Deze hardheid, die na het vroeger met den hoofdman voorgevallene verrast, heeft Marcus (7, 24) zoeken te verklaren door de omstandigheid, dat Jezus in dat feniciesche grensdistrict wenschte onbekend te blijven; doch dit is duidelijk slechts eene poging op eigene hand om het aanstootelijke van het verhaal te verminderen. Heeft Jezus werkelijk zoo gehan-

deld, dan zou dit slechts daardoor kunnen verklaard worden, dat dit òf vroeger, in den aanvang zijner werkzaamheid, moet voorgevallen zijn en de Evangelist deze gebeurtenis dus naar tijdsorde te laat heeft medegedeeld, òf dat het Jezus geen ernst is geweest met het bezwaar in joodschen geest, dat hij tegenover de vrouw opperde, maar hij slechts bedoeld heeft, haar geloofsvertrouwen op de proef te stellen en te schooner voor het oog der Joden, die hem vergezelden, te doen uitkomen. Doch de onderstelling ligt veel gereeder voor de hand, dat het verhaal, dat in zijne tegenwoordige gestalte als wonderverhaal buitendien niet zuiver historiesch kan zijn, als een mythiesche tegenhanger moet beschouwd worden van de rigting, die de verkondiging van het evangelie in het vervolg genomen heeft. Evenals het hardnekkige joodsche vooroordeel tegen de toelating der heidenen eindelijk overwonnen werd, doordat de heidenwereld heilbegeerig het Christendom zocht, moest reeds Jezus zelf, na eerst herhaaldelijk geweigerd te hebben, zich door het volhardende, ootmoedige geloof eener heidin hebben laten bewegen, haar zijnen zegen te schenken.

Tegenover de Samaritanen viel het Jezus te meer gemakkelijk het joodsche vooroordeel te overwinnen, hoe minder hij aan den tempel en de tempeldienst te Jeruzalem hechtte, want de tempel, dien de Samaritanen op den berg Gerizim hadden opgerigt, was mede de voorname aanleiding van der Joden verbittering tegen hen. Nu is wel is waar Jezus uitspraak in het vierde Evangelie (4, 21. 23), dat de tijd komen zal en reeds daar is, dat men God noch in den eenen noch in den anderen dezer tempels, maar in geest en in waarheid aanbidden zal, in dezen vorm zeker niet historiesch, doch veeleer slechts de uitdrukking van het geschiedkundige en godsdienstig-wijsgeerige standpunt des lateren schrijvers; maar niettemin komt deze de beschouwingswijze van Jezus te dien opzigte zeer nabij. Dat Jezus diens ondanks op zijnen togt ter bijwoning van het feest te Jeruzalem het nationale vooroordeel ontzien heeft en misschien in gezelschap met andere Galileërs in plaats van den korteren weg door het samaritaansche land den omweg door het overjordaansche is gevolgd, gelijk Mattheüs en Marcus berigten, zou men gerustelijk kunnen aannemen, en in elk geval is het berigt van Lukas, die hem door Samaria reizen laat, zoo verward en zonder geregelde volgorde (17, 11), dat het voor de geschiedenis naauwelijks eenige waarde kan bezitten; want de ontmoetingen met de Samaritanen,

waarvan hij gewaagt, konden, met uitzondering van het bespreken van herberg (9, 52 vlg.), ook vóór de feestreis bij eene vroegere nadering der samaritaansche grenzen hebben plaats gevonden. Ondertusschen blijft het evenzeer mogelijk, dat de voorstelling, ons door Mattheüs gegeven, eene vrucht is van het judaïstiesche vooroordeel der kringen, te midden van welke het Evangelie oorspronkelijk ontstond, en wij inzoover bij Lukas, ondanks de verwarring, die daar in de mededeeling der bijzonderheden heerscht, over het algemeen toch een juist historiesch berigt vinden. Althans de geschiedenissen van den barmhartigen en den dankbaren Samaritaan (10, 30 vlg. en 17, 12 vlg.) dragen in betrekking tot de Samaritanen hetzelfde karakter, als de verhalen van den hoofdman van Kapernaüm en de kananeesche vrouw in betrekking tot de heidenen, namelijk dat zij ons leeren hoe Jezus zoowel omtrent de eerste als omtrent de laatste ondervindingen had opgedaan, die hem aanspoorden, hen zijnen joodschen landgenooten als beschamende voorbeelden voor oogen te plaatsen. Men kan wel de mogelijkheid niet ontkennen, dat later ter verdediging van de toelating der heidenen, zoodanige geschiedenissen, die van Jezus welwillendheid tegenover de Samaritanen getuigden, zijn verdicht en in het pauliniesche Lukas-Evangelie opgenomen (en dat bij de geschiedenis van den dankbaren Samaritaan vrije verdichting eene rol heeft gespeeld, bewijst reeds haar karakter als wonderverhaal); doch aan den anderen kant levert zoodanig eene gezindheid van Jezus omtrent de Samaritanen, als in genoemde verhalen doorstraalt, niets wat geschiedkundig onwaarschijnlijk is op en dat wij deze alleen in het derde Evangelie ontmoeten, geeft ons op zichzelf nog het regt niet, ook elken geschiedkundigen grondslag daaraan te ontzeggen.

Hierbij kunnen wij inzoover eene ontwikkeling in Jezus denkwijze aannemen [1]), dat hij misschien in den aanvang slechts zijnen werkkring heeft uitgestrekt tot het volk, onder hetwelk hij opgegroeid was en met hetwelk hij op het gemeenschappelijk gebied niet slechts in 't algemeen van het monotheïsme, maar ook der oud-testamentiesche openbaring stond; doch metdertijd, toen hij met de heidensche inboorlingen en naburen en de samaritaansche bewoners der aan Galilea grenzende oorden menigvuldiger in aanraking kwam en meer herhaalde bewijzen ontving van hunne verrassende geloofsvatbaarheid en van der Joden bedroevende verhardheid, hen ook steeds meer

[1]) Inzoover vereenig ik mij met het gevoelen van Keim, bl. 40 vlg.

in zijn plan heeft opgenomen en ten slotte tot de meening is gekomen, dat ook zij in massa tot de door hem gestichte gemeenschap zouden toetreden, schoon hij hiertoe nog geene directe pogingen in het werk stelde, maar al het andere aan den tijd en de natuurlijke ontwikkeling der dingen overliet.

37. Jezus standpunt tegenover het Messiasidee.

Terwijl wij het eigenaardige, godsdienstige bewustzijn van Jezus tot op zijne verhouding deels tegenover de mozaiesche wet, deels tegenover de heidenen en Samaritanen hebben zoeken duidelijk te maken, zonder te letten op het standpunt, waarop hij zich met betrekking tot het Messiasbegrip zijns volks had geplaatst, is het onze meening niet, alsof al die denkbeelden en inzigten, die wij tot hiertoe bespraken, reeds volkomen in hem tot rijpheid waren gekomen, vóór hij tot de overtuiging geraakte, dat hij de aan zijn volk beloofde Messias was. Wij stellen ons voor, dat alleen de grondslag, waarop zijne godsdienstige eigendommelijkheid rustte, zijne neiging tot het ideëele, tot eene godsdienst des harten, die aan den eenen kant aan de staatkunde, aan den anderen kant aan het ceremoniewezen geheel vreemd bleef, de blijmoedige verzekerdheid, van tot vrede met God en met zichzelven langs zuiver geestelijken weg te kunnen geraken, reeds in Jezus tot vastheid en rijpheid waren gekomen, vóór hij zich met het Messiasidee inliet en slechts daardoor kunnen wij het ons verklaren, dat hij dit denkbeeld zoo zelfstandig en eigenaardig heeft opgevat.

Dat Jezus tegenover het joodsche Messiasidee op een eigenaardig omschreven standpunt geplaatst was, kan reeds opgemaakt worden uit de wijze, waarop hij over zichzelf in zijne bijzondere betrekking sprak. Volgens onze Evangeliën waren in het joodsche land, behalve het woord Christus of Messias, twee benamingen in zwang, waardoor die waardigheid werd aangeduid. De Messias werd òf naar den koning, wiens afstammeling en grootste opvolger hij zou wezen, zoon Davids, òf als Israël zelf en de beste van zijne koningen, slechts in den meest verheven zin, zoon Gods genoemd. Als zoon Davids wordt Jezus door de hulpbehoevenden, de blinden bij Jericho en de kananeesche vrouw toegesproken (Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 31); als hij den bezetene, die blind en stom was, heeft genezen, vraagt het volk: „Zou deze niet de zoon Davids zijn?"

(Matth. 12, 23) en als zoodanig begroet het hem juichend bij zijnen intogt in Jeruzalem (Matth. 21, 9). Wij laten voorloopig daar, welke historiesche waarde de verhalen bezitten, waarin hij aldus genoemd wordt; zooveel leeren zij ons althans, dat de uitdrukking: zoon Davids, eene toenmaals bij het joodsche volk algemeen gebruikelijke benaming van den Messias was. Doch Jezus noemt zichzelf nimmer aldus. Ja eenmaal laat hij zich omtrent deze benaming op zulk eene wijze uit, dat het meer dan den schijn heeft, alsof hij haar van zich wijst. Wel doelt hij niet uitdrukkelijk op zijne eigene persoon, als hij tot de farizeën de vraag rigt voor wiens zoon zij den Messias houden (Matth. 22, 41 vlg.); maar als hij op hun antwoord, dat de heerschende volksmeening uitdrukt: voor Davids zoon, nader vraagt, hoe David dan hem, die volgens hunne meening zijn zoon was, in den 110^{en} Psalm zijnen Heer kon noemen? waarop zij niets weten te antwoorden, dan is hier slechts tweërlei denkbaar. Of Jezus had voor zichzelf eene bevredigende oplossing der moeijelijkheid gevonden, om de ondergeschiktheid van den Messias aan David, die door de benaming zoon Davids wordt aangeduid, overeen te brengen met diens verheffing boven David, aangeduid in de benaming Davids heer; en dan kan deze geene andere zijn dan de onderstelling eener hoogere natuur in den Messias, krachtens welke hij wel naar het vleesch of de wet een afstammeling Davids, naar den geest echter een hooger, onmiddellijk van God uitgegaan zijnd wezen was; maar deze meening hebben de drie eerste Evangelisten Jezus anders nergens in den mond gelegd, waarom wij ons niet geregtigd gevoelen, haar in het verhaal, dat wij zooeven bespraken, te zoeken. Of, dit blijft ons slechts over, Jezus achtte zelf deze tegenstrijdigheid voor onoplosbaar en wilde daarom het onaannemelijke der voorstelling van den Messias als zoon Davids doen uitkomen, daar hij zich duidelijk aan de zijde van den Psalm schaart, waarin naar de gebruikelijke verklaring David (van wien trouwens de Psalm niet afkomstig is) den Messias (tot wien evenmin in den Psalm het woord gerigt wordt) zijnen Heer noemt. In zijn oog was de Messias dus een hooger wezen dan David, gelijk hij ook een andermaal zich meer dan Salomo of Jona noemt (Matth. 12, 41 vlg.); hij wilde den engen band, die naar der Joden voorstelling den Messias met David verbond, losmaken en daar juist in deze verbinding de oorzaak was gelegen der stoffelijke en staatkundige verwachtingen, die het joodsche volk omtrent

den Messias koesterde, mogen wij deze uitspraak van Jezus, als zij werkelijk van hem afkomstig is, beschouwen als eene weigering om dit bestanddeel der Messiasvoorstelling zijner landgenooten ook in zijn eigen Messiasbeeld op te nemen.

Als de andere gebruikelijke benaming van den Messias, ja als de naam, die zijne eigenlijke waardigheid aanduidt, vinden wij in de Evangeliën de uitdrukking: Zoon Gods, vermeld. Aldus werd in het Oude Testament het volk Israël (2 Moz. 4, 22 vlg.; Hos. 11, 1; Ps. 80, 16), of ook Gode welgevallige vorsten van dit volk, als David en Salomo (2 Sam. 7, 14; Ps. 89, 27) en de waardige opvolgers van deze genoemd (Ps. 2, 7); in meer algemeenen zin was die uitdrukking de vaste benaming geworden van den verwachten grooten heerscher uit Davids stam, den Messias, gelijk die dan ook in het Nieuwe Testament voorkomt. Zoon Gods noemt de duivel bij wijze van onderstelling Jezus in de verzoekingsgeschiedenis (Matth. 4, 3. 6) en noemen de Joden hem spottend aan het kruis (Matth. 27, 40. 43); op die wijze spreken de demonen in de Gadarenen (Matth. 8, 29) en andere bezetenen (Marc. 3, 11), de lieden in het schip, toen hij over de zee hen tegemoet wandelt (Matth. 14, 33), hem toe; daarvoor verklaart God zelf hem bij den doop (Matth. 3, 17) en de verheerlijking (Matth. 17, 5); daaromtrent ondervraagt hem de hoogepriester bij zijn verhoor (Matth. 26, 63), waarbij de benamingen Zoon Gods en Christus of Messias uitdrukkelijk als van gelijke beteekenis worden voorgesteld. Dezen anderen Messiastitel heeft Jezus nu wel niet, als de benaming van Zoon Davids, indirect van de hand gewezen, doch, als wij niet letten op het vierde Evangelie, dien ook nooit direct en uit eigene beweging op zichzelf toegepast. Op de plegtige vraag des hoogepriesters: of hij Christus, de Zoon Gods, is, antwoordt hij wel bevestigend, namelijk: „gij zegt het," en als Petrus zijne vraag, voor wien de jongeren, bij de zoo uiteenloopende meeningen der lieden omtrent hem, hem hielden, met een blijmoedig: „voor Christus, den Zoon des levenden Gods," beantwoordt, prijst hij hem wel daarom zalig en roemt deze in hem geborene overtuiging als eene onmiddellijke openbaring zijns hemelschen Vaders (Matth. 16, 15 vlg.). Doch merkwaardig genoeg, achtte hij het spoedig noodzakelijk die geestdrift eenigzins te keer te gaan. Bij al de drie synoptiesche schrijvers volgt onmiddellijk op Petrus belijdenis vooreerst het gebod, niemand te zeggen, dat hij de Messias is, en daarna de eerste aankondiging zijns

lijdens (Matth. 16, 20 vlg.; Marc. 8, 30 vlg.; Luk. 11, 21 vlg.). Heeft het niet geheel den schijn, alsof Jezus tot de jongeren had willen zeggen: „Ja ik ben de Messias, maar niet de koninklijke afstammeling Davids, dien gij verwacht; ik ben de Zoon Gods, maar God zal mij op eene geheel andere wijze, als gij u dit voorstelt, door lijden en dood verheerlijken?" [1])

Terwijl Jezus dus den eenen der beide gebruikelijke Messiastitels, namelijk dien van zoon Davids, nooit van zichzelven gebruikt en zich eenmaal zelfs in ironieschen zin daaromtrent uitlaat; den anderen, dien van Zoon Gods, wel, waar men hem daarmede begroet, aanneemt, maar niet zonder zorg te dragen dat dit tot geen misverstand aanleiding geve, bezigt hij omtrent zichzelven, om zijne eigenaardige betrekking aan te duiden, het liefst den naam van Zoon des menschen en het is nu eene vraag, die op zeer verschillende wijze beantwoord is en ook inderdaad niet zoo gemakkelijk als het schijnt kan beantwoord worden, of hij dus sprekende zich wil voordoen als de Messias of niet [2]). Dat die uitdrukking in het Oude Testament ongeveer in gelijke beteekenis als mensch, sterveling gebruikt wordt, is ons uit plaatsen als Ps. 8, 5; Job 25, 6 bekend en ook in het Nieuwe Testament komt zij in gelijken zin Marc. 3, 28 voor. Is hier daarmede reeds de zin van geringheid of zwakheid in tegenstelling met onverdiende genade van Gods kant, of 's menschen onbevoegdheid om daarop aanspraak te maken verbonden, bij Ezechiël komt deze nevenbeteekenis nog meer bepaald uit, terwijl de uitdrukking tevens niet meer het menschelijke geslacht in het algemeen, maar eenen

[1]) In de gelijkenis van de wijngaardeniers moet men door den zoon, dien de heer zendt na de knechten (de profeten) (Matth. 21, 37), ongetwijfeld Jezus zelf als den Messias verstaan; maar hier spruit het woord zoon uit het verdichte verhaal zelf voort en zijne beteekenis moest door de toehoorders eerst gevonden worden; afgezien nog daarvan, dat het de vraag is, of de gelijkenis werkelijk van Jezus is. Omtrent de plaats Matth. 11, 25 vlg., Luk. 16, 21 vlg., is reeds hierboven gesproken: de wijze, waarop Jezus hier God als zijnen Vader toespreekt, herinnert ten deele aan het gebed, dat hij den zijnen als voorbeeld gaf, waarin hij hun God insgelijks aldus leerde aanroepen; doch de eigenaardige verhouding, waarin hij zich aanstonds tegenover den Vader plaatst, is eene ontwikkeling van het synoptiesche Messiasbegrip in den geest van het vierde Evangelie, waar Jezus herhaaldelijk omtrent zichzelven getuigt, dat hij niet enkel de Zoon, maar de eengeboren Zoon Gods is (5, 19 vlg., 6, 40) in eenen zin, dien wij van het standpunt eener geschiedkundige beschouwing van het leven van Jezus reeds hierboven moesten van de hand wijzen.

[2]) Men vergelijke bij hetgeen volgt de verhandeling van Baur, Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, III, 3, blz. 274—292.

enkelen bepaalden mensch schijnt aan te duiden. Hier toch spreekt Jehova den profeet bij elk nieuw gezigt, dat hij hem aanschouwen doet, elke nieuwe opdragt, die hij hem geeft, geregeld als menschenzoon aan (2, 1. 3. 6. 8; 3, 1. 3. 4. 10. 17 enz.), en reeds als wij letten op de omstandigheden, waarin hij het eerst aldus genoemd wordt, wanneer hij namelijk ontzet door het schrikkelijke gezigt op het aangezigt ter aarde gevallen door Jehova geheeten wordt op te staan, bemerken wij, dat dit algemeen gebruikelijke woord hier gekozen is om de tegenstelling der zwakke menschelijke natuur des profeets met de verhevene openbaring, hem geschonken, te meer te doen uitkomen. Wanneer Jezus nu iemand, die zich aanbiedt hem te volgen, te gemoet voert, dat des menschen Zoon geene plaats heeft, waar hij het hoofd ter ruste kan nederleggen (Matth. 9, 6); wanneer hij zegt, dat des menschen Zoon niet geboren is om gediend te worden, maar om zelf te dienen en zijn leven te geven tot een losprijs voor velen (Matth. 20, 28); wanneer hij herhaalde malen van het lijden en sterven, dat hem wacht, spreekt als van iets, dat voor des menschen Zoon is weggelegd (Matth. 12, 40; 17, 12. 22; 20, 18; 26, 2), dan mogen wij onderstellen dat hij zich hier alleen in dien zin aldus betitelt, als waarin Jehova Ezechiël met dat woord toespreekt, als een mensch, die wel door God met verhevene openbaringen verwaardigd wordt, maar toch zwak en gering is, en die dus bereid moest zijn om elke ontbering, elken last te dragen. Ook dan wanneer hij zich als des menschen Zoon de bevoegdheid toekent, de zonden te vergeven (Matth. 9, 6), en zegt heer van den sabbat te zijn (Matth. 12, 8), ja zelfs als hij bij de verklaring der gelijkenis van het onkruid onder de tarwe des menschen Zoon onder het beeld van den zaaijer van het goede zaad voorstelt (Matth. 13, 37), zou men, als men deze plaats op zichzelf beschouwt, altijd nog kunnen meenen, dat hij daarmede niets meer wil te kennen geven, dan dat hij, de zwakke mensch, van God magt heeft ontvangen tot zoo groote dingen.

Doch juist bij de laatste plaats gaat deze verklaring niet door. Want van denzelfden menschenzoon, die het goede zaad gezaaid heeft, wordt verder (vs. 41) gezegd, dat hij bij het einde dezer wereld zijne engelen zal uitzenden, om de goeden van de kwaden te scheiden, de eersten te beloonen de laatsten te straffen: eene bevoegdheid, die op joodsch standpunt behalve Jehova zelf alleen den Messias kon worden toegekend.

Ongetwijfeld moet deze daarom bedoeld zijn in al die plaatsen, waar het omtrent des menschen Zoon heet, dat hij eenmaal komen zal in zijne of zijns Vaders heerlijkheid, of ook in zijn rijk, en dan op zijnen stoel zal gezeten zijn, om gerigt te houden (Matth. 10, 23; 16, 27 vlg.; 19, 28; 24, 27. 37. 39. 44; 25, 13. 31). Blijkt uit deze plaatsen ontwijfelbaar, dat met die uitdrukking de Messias wordt aangeduid, uit enkele andere wordt het ons daarbij nog duidelijk, vanwaar het komt dat des menschen Zoon en de Messias tot één persoon worden gemaakt. Want als Jezus meermalen de wederkomst van des menschen Zoon beschrijft als een komen op de wolken des hemels (Matth. 24, 30; 26, 64; vergel. Openb. 1, 7), dan kunnen wij deze bijzonderheid niet afleiden uit de voorstelling, die Ezechiël ons van des menschen Zoon geeft, maar moeten wij op het boek Daniël letten, waar in het reeds hierboven beschrevene gezigt van de vier dieren (7, 13), na den ondergang van het laatste dier, op de wolken des hemels een als eens menschen Zoon voor Gods troon verschijnt en met eeuwige heerschappij over alle volkeren der aarde beleend wordt; eene plaats, die, ook als daarmede oorspronkelijk niet op den Messias werd gedoeld, toch gemakkelijk op hem kon toegepast worden.

Wanneer nu echter deze uitlegging der plaats uit het boek Daniël en daarmede de benaming van menschenzoon voor den Messias onder de Joden gebruikelijk geworden is, dit moeten wij, daar ons, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, andere geloofwaardige getuigenissen hieromtrent ontbreken [1]), enkel uit de plaatsen in de Evangeliën zoeken op te maken. Men zegge niet: als Jezus juist die benaming gebruikte om te kennen te geven dat hij de Messias was, dan moet zij in het spraakgebruik zijner tijdgenooten reeds deze beteekenis gehad hebben. Want het is juist de vraag, of hij reeds van den aanvang ondubbelzinnig er voor uit wilde komen, dat hij de Messias was; en zoo niet, dan diende eene uitdrukking, die nog niet algemeen als een titel van den Messias werd gebruikt, hem het best. En dit zou zij ook, volgens hetgeen het vierde Evangelie vermeldt, zoo weinig geweest zijn, dat het volk van Jeruzalem bij de verzekering van Jezus, dat des menschen Zoon verhoogd moet worden van de aarde, vroeg: „Wie is die Zoon des men-

[1]) Vergelijk hierboven blz. 213 vlg. De rabbijnsche benaming Wolkenman (Anani) van den Messias is in elk geval van lateren tijd.

schen?" (12, 34). Deze is wel is waar slechts eene van die gemaakt onnoozele vragen, als wij in dit Evangelie zoo herhaald vinden, en ook de Evangelist schijnt het zoo te willen voorstellen, alsof het volk hier slechts onkunde voorwendt, daar de lieden toch uit het voorafgaande zeer goed weten konden, dat van den Messias gesproken werd. Doch ook bij Mattheüs geeft de vraag van Jezus aan de jongeren: „Wie zeggen de menschen dat ik, de Zoon des menschen, ben?", in verband met zijne verdere vraag: „Maar gij, wie zegt gij, dat ik ben?" en de zaligspreking van Petrus, wijl hij geantwoord had: „de Messias" (Matth. 16, 13 vlg.) — die vraag in zoodanig verband geeft insgelijks aanleiding tot de onderstelling, dat de benaming menschenzoon nog niet algemeen van den Messias gebruikt werd, ja dat zij tot hiertoe zelfs den jongeren als zoodanig niet was bekend geweest. Want ware dit het geval geweest, dan zou Jezus hun met dit toevoegsel aan zijne eerste vraag het juiste antwoord in den mond gegeven en het later niet eene goddelijke openbaring hebben kunnen noemen, dat Petrus tot de overtuiging was gekomen, dat hij, dien zij tot hiertoe slechts onder den naam van des menschen Zoon kenden, geen ander als de Messias was. Is het berigt van Mattheüs hier dus juist, dan was men toenmaals nog niet als later gewoon bij die uitdrukking aan de plaats van het boek Daniël te denken, maar hadden de jongeren haar tot hiertoe en in den zin, waarin zij bij Ezechiël voorkomt, als eene uitdrukking van ootmoed verstaan, door Jezus gebruikt, als hij van zichzelven als van het zwakke vat sprak, waarin de goddelijke openbaring besloten was.

Of ook hij het slechts zoo gemeend, of ook reeds, behalve aan de bij Ezechiël gebruikelijke uitdrukking, aan den man, die bij Daniël op de wolken verschijnt, bij zichzelven gedacht heeft, zal daardoor moeten uitgemaakt worden, of de plaatsen, waar hij spreekt van het komen van des menschen Zoon op de wolken, in zijne heerlijkheid, in zijn rijk, en in 't algemeen van eene toekomstige wederverschijning in bovenmenschelijke majesteit, als echt mogen beschouwd worden of niet; waaromtrent eerst later sprake kan zijn. Hier is het vooreerst slechts de vraag: welke reden kon Jezus daarvoor hebben, juist deze uitdrukking, die nog niet algemeen omtrent den Messias gebruikt werd, te kiezen om zichzelven aan te duiden? Inderdaad zouden wij als de meest voldoende reden mogen beschouwen, dat hij zelf bij den aanvang zijner open-

bare werkzaamheid, zich zijner Messiaswaardigheid nog niet ware bewust geweest, hetgeen overeenkomen zou met de meening, reeds hierboven door ons uitgesproken, dat hij vroeger overtuigd zou geweest zijn van zijne profetiesche dan van zijne messiaansche betrekking. Echter is ook dit wel denkbaar, dat Jezus, schoon zelf niet langer twijfelende aan zijne messiaansche waardigheid, toch tegenover anderen zich om zichzelven aan te duiden bediend heeft van eene uitdrukking, die nog niet algemeen als een titel van den Messias was erkend, om zijnen jongeren en het volk geen uitwendig geloof op te dringen, maar de overtuiging, dat hij de Messias was, bij hen zelven te doen geboren worden. Vandaar ook zijne onverholen blijdschap, toen hij althans met zijne meest vertrouwde omgeving zoover gevorderd was en de kiem eener juiste beschouwing omtrent hem bij hen zag ontspruiten.

Des te eer kon hij zich bewogen gevoelen dezen weg te kiezen, hoe meer hij duchten moest, als hij zich aanstonds voor den Messias uitgaf, al die staatkundig-nationale verwachtingen op te wekken, die lijnregt in strijd waren met den geest, waarin hij alleen Messias wilde zijn. En juist de uitdrukking menschenzoon was op merkwaardige wijze geheel overeenkomstig dien geest. Tegenover de voorstelling van den Messias als Zoon Gods en wat de dweepzucht daarmede wonderbaars verbond, bezat zij het kenmerk van ootmoed en nederigheid, van het menschelijke en natuurlijke, tegenover de voorstelling van hem als zoon Davids en de begrippen, die de nationale trots, het particularisme en het staatkundig belang daaruit afleidden, had zij een universalistiesch, humaan en moreel karakter. Des menschen Zoon heeft geene plaats, waar hij het hoofd kan ter ruste liggen; hij is niet gekomen om zich te laten dienen, maar om te dienen; hij zal in de handen der menschen overgeleverd, mishandeld en gedood worden: welk een onderscheid tusschen zulk eene loopbaan en de glorierijke verschijning van eenen Zoon Gods! Des menschen Zoon is het, die het goede zaad uitstrooit; hij heeft de bevoegdheid op aarde zonden te vergeven, hij stelt zich ten taak het verlorene te zoeken en te behouden: hoe geheel anders eene werkzaamheid als die, welke de Jood van den zoon Davids verwachtte! Eerst nadat Jezus ten aanschouwe zijner jongeren en van het volk deze taak gedurende geruimen tijd vervuld en zich als des menschen Zoon en der menschen vriend geopenbaard had, die niets menschelijks te gering achtte, aan niets

menschelijks vreemd bleef, die evenmin de onschuldige vreugde der menschen versmaadde, als hij voor het lijden der menschheid, waar hij het op zijnen weg ontmoette, terugdeinsde, eerst toen oordeelde hij het niet meer te vroeg den sluijer te laten vallen en althans tegenover zijne vertrouwde jongeren den Messiastitel aan te nemen; maar ook toen nog bewijst het verbod zijner jongeren gegeven, om hunne overtuiging betreffende zijne Messiaswaardigheid in ruimer kring uit te spreken (zoo het althans historiesch en niet enkel verdicht is om Jezus bescheidenheid volgens Jes. 42, 1 vgl. (vergelijk Matth. 12, 16 vlg.) te doen uitkomen), dat hij het volk nog altijd niet rijp achtte om den zin, waarin hij Messias wilde zijn, te vatten, en de daarmede verbondene aankondiging zijns lijdens, dat hij meende ook den jongeren niet nadrukkelijk genoeg te kunnen herinneren, in hem om den Zoon Gods den Zoon des menschen niet voorbij te zien.

Wanneer Baur [1]) in Jezus zelfbewustzijn twee factoren onderscheidt, eenen algemeen menschelijken, namelijk zijn bewustzijn omtrent de ware, van alle valsche bemiddeling vrije, rein zedelijke betrekking tusschen God en mensch, en eenen bijzonderen, nationalen, namelijk het joodsche Messiasidee, en wanneer hij den eersten beschouwt als den oneindigen, ideëelen inhoud, die in dezen bekrompen vorm moest opgenomen worden, om een geschiedkundig aanknoopingspunt te kunnen vinden en der wereld geopenbaard te worden, dan is dit op zich zelf zeer waar, doch het klinkt alleen zoo, alsof Jezus, terwijl zijne persoonlijke overtuiging hoofdzakelijk op het eerste bewustzijn berustte, zich alleen gevoegd had naar het joodsche Messiasidee. Zoo heeft Baur het nu ongetwijfeld wel niet bedoeld. Hij wist zoo goed als iemand, dat bij eene persoonlijkheid van zoo onbegrensde geschiedkundige beteekenis, als wij in Jezus aanschouwen, van zich plooijen, van het spelen eener rol, van eene leegte, eene met het hem beheerschende denkbeeld niet aangevulde lacune in zijn bewustzijn, geen sprake kan zijn, dat zoodanig eene persoonlijkheid geheel, tot in het geringste, overtuiging moet zijn geweest. Doch uit de door hem gegevene voorstelling blijkt dit niet en inzoover is het woord van Schleiermacher gelukkiger, dat Jezus door zijn meest innerlijk zelfbewustzijn tot de overtuiging moet geko-

[1]) Die Tübinger Schule, 2e uitgaaf, blz. 80 vlg. Vergel. das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, blz. 85 vlg.

men zijn, dat met de messiaansche voorspellingen in de heilige geschriften zijns volks niemand anders als hij kan bedoeld geweest zijn.

Tot die overtuiging kon Jezus te eer geraken, daar, gelijk wij hierboven reeds aantoonden, deze voorspellingen, namelijk die plaatsen uit het Oude Testament, welke toenmaals te regt of ten onregte op den Messias werden toegepast, zelve twee bestanddeelen bevatten, die men als reëele en ideëele, godsdienstig-staatkundige en godsdienstig-moreele onderscheiden kan. De invloed, dien het eerste bestanddeel op het joodsche volk had uitgeoefend, was ten allen tijde verderfelijk geweest. In Jezus jongelingsjaren kwam de opstand van den Gauloniter of Galileër Judas tegen den romeinschen census voor (Hand. 5, 37), die een even rampzalig einde nam, als in vroegeren en lateren tijd al de pogingen der Joden om zich tegen de romeinsche heerschappij te verzetten; hoewel fanatieke aanhangers van dezen Judas nog tot op de laatste dagen van het bestaan des joodschen staats werden aangetroffen en beroeringen verwekten. Bij al deze oproeren was echter het in staatkundigen zin opgevatte Messiasidee de krachtigste drijfveer, daar de ijveraars in de overtuiging, dat Jehova de eenig regtmatige koning van het uitverkoren volk was en het, als het geschikte tijdperk daar was, in de persoon van den Messias ook eenen zigtbaren gezalfde tot zijne uitredding zenden zou, elken anderen opperheer gehoorzaamheid weigerden. Het blijkt van zelf, dat zoodanige ervaringen omtrent de verderfelijke werking van het politieke bestanddeel der messiaansche profetiën, eenen geest van Jezus ideëele rigting slechts nog meer bepaald tot de andere, godsdienstig-moreele zijde deed overhellen. De opheffing des volks tot waarachtige godsvrucht en zedelijkheid, door anderen slechts als de voorwaarde des messiaanschen heils beschouwd, was voor hem de hoofdzaak. Het was zijne meening niet, dat Jehova de Joden ten loon voor hunne bekeering door eene wonderbare omkeering der maatschappelijke toestanden tot het heerschende volk maken, hunne vroegere onderdrukkers aan hunnen scepter onderwerpen en hun de volheid van alle uitwendige goederen en zinnelijke genietingen schenken zou; maar in die geestelijke en zedelijke opheffing, die nieuwe, niet langer knechtelijke, maar kinderlijke betrekking tot God zouden zij een geluk smaken, dat op zichzelf reeds begeerlijk, tegelijk de kiemen van elken uitwendigen vooruitgang in zich zou besluiten. Naar het rijk

Gods aldus verstaan zouden zij vóór alle dingen trachten, dan zou al het overige hun toegevoegd worden (Matth. 6, 33).

38. DE LEERENDE EN LIJDENDE MESSIAS.

Den Messias zelf schilderden trouwens de zoogenaamde messiaansche voorspellingen bij voorkeur als een magtig koning, geheel in overeenstemming met het heerschende verlangen naar den terugkeer van een tijdperk van nationale grootheid, aan de dagen van Davids heerschappij gelijk, een verlangen, dat het Messiasidee in het leven had geroepen. Echter paste men ook zoodanige plaatsen op hem toe, waarin niet van een krijgshaftigen, maar van eenen vredelievenden heerscher, ja eenvoudig slechts van eenen profeet werd gesproken, dien God zijn volk zenden zou; gelijk dan ook volgens het vroeger vermelde in werkelijk messiaansche plaatsen aangaande hem de verwachting was uitgedrukt, dat hij tegelijk met de zegepraal over Israëls vijanden eene zinsverandering bij het volk bewerken zou.

Terwijl ondertusschen op joodschen bodem het Messiasidee nooit ten volle de het aangeborene trekken van het koninklijke en het krijgshaftige aflegde, bevatte toch eene andere oud-testamentiesche voorstelling een element, dat aanleiding kon geven, dat die trekken later gewijzigd werden en een leeraar en lijder de plaats van den magtigen heerscher kon innemen. Dit was de voorstelling van den knecht Gods in het tweede, latere gedeelte van Jesaia. Klaarblijkelijk had deze knecht van Jehova oorspronkelijk met den Messias niets te maken. Jehova noemt hier (Jes. 41, 8 vlg.; 44, 1 vlg. 21; 45, 4; 48, 20) nadrukkelijk het zaad Abrahams, het volk Israël zijnen knecht, dien hij van de einden der aarde geroepen en uitverkoren heeft en dien hij niet verlaten of verwerpen zal. Gedurende de ballingschap onder vreemde, afgodiesche volken verstrooid en daardoor, wat zijne beste bestanddeelen aangaat, slechts versterkt in zijne gehechtheid aan de dienst van Jehova, beschouwde het israëlitiesche volk zichzelf als de uitverkoren dienstknecht des waarachtigen Gods en naar de tweeledige verhouding, waarin het verkeerde tegenover de volken, onder welke het was uitgestooten, deels als hun leermeester, deels als martelaar.

Aan den eenen kant echter straalt ook hier, als bij het Messiasidee, de krijgszuchtige dorst naar wraak door: Jehova

zal de volkeren, die zijnen knecht hebben onderdrukt en mishandeld, te schande en te niet, het volk Israël tot een scherpen, alles vermalenden dorschwagen maken (41, 11 vlg. 15). Doch daarbij was het volk gedurende de ballingschap tevens tot het bewustzijn gekomen niet enkel van den hoogen voorrang zijner godsdienst boven de chaldeesch-babyloniesche, maar ook van de aantrekkingskracht, welke zij, ondanks het terugstootende voor de groote menigte, in het bijzonder toch weder op de betere geesten onder de andere volken uitoefende. Daarom beschouwde het de verbreiding der Jehovadienst onder de andere volken als de taak, waartoe het bestemd was; de knecht Gods, op wien deze zijn geest heeft uitgestort, is geroepen om een licht voor de volkeren, een verkondiger van waarheid en geregtigheid op aarde te zijn, waarom hij, die in de ballingschap geleerd heeft te lijden en te berusten, zich geduldig en stil gedragen en niet mat worden zal, tot hij zijn doel bereikt, aan zijne verhevene roeping voldaan heeft (42, 1 vlg.)

Tot zoo verheven eene taak bestemd was het israëlitiesche volk gedurende de ballingschap prijs gegeven aan de mishandelingen der overmoedige heidensche volkeren; Jakob was een worm, een beroofd, geboeid volk (41, 14; 42, 22); doch niet wijl Jehova het verworpen had, maar alleen wijl hij het om zijne ontrouw straffen en tevens door de straf tot bekeering brengen wilde, om het dan zijne misdaden te vergeven (42, 23 vlg.; 43, 21 vlg.). Of, met eene stouter wending, had het volk Israël niet zoozeer voor zichzelf, als voor andere volken (of de betere aan Jehova trouw geblevene kern voor de verdorvene, afvallige menigte) geboet, de straf, welke de afgodiesche natiën (en het hun gelijk geworden deel van Israël) had moeten treffen, had Jehova zijnen knecht opgelegd, wien nu echter voor zulk een plaatsvervangend, met geduldige onderwerping gedragen lijden eene te schoonere schadeloosstelling door de terugvoering in zijn land en het herstel van zijn rijk wachtte (52, 13—53, 12).

Dit alles is echter in dit gedeelte van het aanhangsel van Jesaia's profetiën deels met zoodanige, aan een bepaald persoon herinnerende trekken (als ziekte, wonden, sterven en begraven worden), deels met eene zoo profetiesch stoute afwisseling der sprekende en toegesprokene personen, doch ook nu en dan in zoo duistere woorden beschreven, dat men den draad, dien men in den aanvang in de hand krijgt, doordat de knecht

Gods en het volk Israël uitdrukkelijk als één persoon worden voorgesteld, regt vast moet houden om hem niet te verliezen en zich tot de meening te laten verleiden, dat op enkele plaatsen, vooral in de 52e en 53e hoofdstukken, door den knecht van Jehova toch een van het volk onderscheiden bepaald individu moet verstaan worden. En toch had de geleerde Jood volkomen gelijk, die tegenover de christelijke opvatting van den kerkvader beweerde, dat het woord: knecht des Heeren, als een collectivum hier gebezigd, het joodsche volk aanduidde, dat in ballingschap uitgezonden en gekastijd was geworden, om daardoor te meer proselieten te winnen. [1]) Ook de grieksche vertaling der zoogenoemde zeventig overzetters heeft de uitdrukking: knecht Gods, van den beginne in dien zin opgevat, daar zij 42, 1, waar in den grondtekst alleen voorkomt: mijn knecht, mijn uitverkorene, aldus wedergeeft: Jakob mijn knecht, Israël mijn uitverkorene, en ook aan 49, 3 eene gelijke wending geeft.

Dat dit gedeelte van Jesaia in het Nieuwe Testament op eene andere wijze verklaard en hetgeen van den knecht Gods gezegd wordt, in plaats van op het volk Israël op Christus wordt overgebragt, is bekend. De klassieke plaats daarvoor is Hand. 8, 34 vlg., waar de ethiopiesche kamerling den evangelist Philippus vraagt, of de profeet in de woorden, Jes. 53, 7 vlg.: „als een schaap werd hij ter slagtbank geleid, en gelijk een lam verstomt voor zijnen scheerder, zoo doet hij zijnen mond niet open, enz." van zich of iemand anders spreekt? waarop Philippus uit deze woorden aanleiding neemt, om hem Jezus (als den hier aangekondigden lijdenden Messias) te prediken. Evenzoo zien de Evangeliën in Jezus kruisiging tusschen twee misdadigers eene vervulling van Jes. 53, 12: „hij wordt tot de boosdoeners gerekend" (Marc. 15, 28 vergel. Luk. 22, 37), in de stille, bescheidene werkzaamheid van Jezus de vervulling der profetie van den knecht Gods, die schreeuwt noch roept, Jes. 42, 1—4 (Matth. 12, 18 vlg.), in de door Jezus bewerkte genezingen van zieken de vervulling van het woord, dat Jes. 53, 4 voorkomt (Matth. 8, 17). Het laatste geschiedt door eene wijziging van den zin der woorden des profeets, die niet van een wegnemen of opheffen der krankheden spreekt, maar daarvan, dat de knecht Gods de ziekten van anderen gedragen heeft; gelijk dan ook in den eersten brief van Petrus (2, 22—24) de plaats van

[1]) Orig. c. Cels. I, 55.

Jesaia, 53, 4—6 in dezen zin toegepast wordt op het plaatsvervangend lijden van Jezus.

Dat nu Jezus zelf reeds de profetiën omtrent den knecht Gods in het aanhangsel van Jesaia op zich zelven toegepast heeft, blijkt ons nog niet met zekerheid uit Luk. 22, 37, waar hij na zijnen laatsten maaltijd, vóór hij zich naar den Olijfberg begeeft, tot zijne jongeren zegt, dat ook dit in hem moet volbragt worden: „hij is met de misdadigers gerekend;" want hier heeft het den schijn, alsof de eene Evangelist Jezus stoutweg in den mond heeft gelegd, hetgeen de andere enkel als eene aanhaling op eigen hand geeft (Marc. 15, 28). In dezelfde onzekerheid laat ons om dezelfde reden het verhaal bij Lukas 4, 16 vlg., volgens hetwelk Jezus de plaats van Jesaia 61, 1 vlg. op zichzelven toegepast heeft, in welke van den knecht Gods wel geen sprake is, maar de profeet in zijnen eigenen naam van de blijde boodschap spreekt, die hij den armen en gevangenen moet verkondigen; en wanneer het omtrent den herrezenen Jezus heet, dat hij den jongeren uit de Schrift, en wel voornamelijk ook uit de profeten bewezen heeft, dat de Messias moest lijden en sterven, om tot zijne heerlijkheid in te gaan (Luk. 24, 25 vlg.; 44 vlg.), doelen deze woorden wel hoofdzakelijk op de plaats bij Jesaia, maar die gewaande uitspraken van den herrezene zijn niet geschikt om eene geschiedkundige bewijsvoering steun te verleenen.

Ondertusschen kwamen ook later de Joden tot eene verklaringswijze, die hen in den knecht van Jehova bij Jesaia den Messias deed zien. In het Oude Testament werd toch niet enkel het volk Gods, maar ook Mozes en andere godsmannen, inzonderheid David, knecht van Jehova genoemd (Ps. 18, 1; 36, 1; 89, 4. 21) en het lag daardoor gemakkelijk voor de hand, deze onderscheidende benaming ook op den Messias over te dragen. Zoo past de zoogenoemde targum Jonathan, eene parafrase van een gedeelte der oud-testamentiesche geschriften, wier vervaardiger, zoo als men gewoonlijk aanneemt, omtrent den tijd van Jezus geleefd heeft, de plaats bij Jesaia 52 en 53 voorkomende op den Messias toe; hoewel hij de trekken, die eigenlijk op het lijden doelen, nog niet ontwikkelt en zijdelings zoekt te laten liggen. De ontzetting bij den aanblik zijner jammerlijke gestalte wordt daar voorgesteld als de gespannen verwachting zijner komst; zijn plaatsbekleedend lijden wordt eene bloote voorbede; zijn ontdaan uiterlijk slaat daar op den nood van het volk tijdens de bal-

lingschap. Inderdaad kan men ook in hetgeen de tweede Jesaia omtrent den knecht des Heeren zegt twee momenten onderscheiden, tegenover welke men van het standpunt der joodsche Messiasverwachting eene verschillende houding kan aannemen. Het ambt van leeraar hem daar toegekend kon met haar overeengebragt worden, daar zij zelve daartoe een aanknoopingspunt aanbood; doch het lijden, de rol van martelaar scheen geheel in strijd met den helden- en koningsrang, waartoe de gewone voorstelling den Messias verhief, en de zijsprongen van den targum om die voorstelling des profeets links te laten liggen laten zich daarom gemakkelijk verklaren.

Dat nu in de voorstelling, die Jezus zich van het beroep van den Messias maakte, de trekken, die aan den lijdenden Messias herinneren, ligt konden opgenomen worden, ja dat trekken, als waarin Jesaia 42, 1 vlg. de bescheidene en volhardende leerwerkzaamheid van den knecht des Heeren wordt geschetst, door Jezus aan zijn Messiasidee toegevoegd, niet het minst daartoe bijdroegen, dat hij dat idee als op zichzelven van toepassing beschouwde, is zeer waarschijnlijk. Daarbij moet men er nog inzonderheid op letten, hoezeer de voorstelling van den knecht des Heeren als licht der heidenen (Jes. 42, 6; 49, 6) er toe kon bijdragen, dat Jezus gezigtskring zich van den aanvang verder dan het joodsche volk uitstrekte. Daar nu echter hem, die anderen leeren wil, veel beproevingen wachten; daar de ijverige leermeester ook ondank moet ondervinden en wederspannigheid door geduld overwinnen; daar de geschiedenis der hebreeuwsche profeten voorbeelden opleverde, dat menigeen zijne trouw aan de door hem verkondigde en verdedigde dienst van Jehova met den marteldood had bezegeld, was hierin van zelf eene toenadering gelegen tot die trekken van het beeld van den knecht Gods, die een eigenlijk lijden, rampen en mishandelingen tot den dood toe, leerden. Het is mogelijk, dat Jezus zich van den beginne meer slechts hield aan de trekken der eerste soort en hij de Messias wilde wezen in den zin van den bescheiden werkzamen, geduldigen leermeester; doch hoe meer hij bij zijn volk onontvankelijkheid en tegenstand ontmoette, hoe meer hij den haat der oversten tegen zich zag ontbranden en overtuigd werd hoe onverzoenlijk die was, des te meer aanleiding had hij ook de trekken, die in de 50e, 52e en 53e hoofdstukken van Jesaia aan een eigenlijk lijden herinneren, in zijne Messiasvoorstelling op te nemen, naar het voorbeeld der vroegere profeten (Matth. 23, 37)

het uiterste, mishandeling, veroordeeling en marteldood te gemoet te zien en ook zijne jongeren daarop voor te bereiden. Ook kan het 53ste hoofdstuk van Jesaia hem er toe gebragt hebben de opoffering zijns levens als „een losprijs voor velen" (Matth. 20, 28), zijn dood als een verzoenenden offerdood te beschouwen, eene beschouwing, die in 't algemeen aan den joodschen gedachtenkring niet vreemd was.

Dat onze drie eerste Evangeliën deze lijdensverkondigingen eerst laat, kort voor dat Jezus zich tot den beslissenden togt naar Jeruzalem gereed maakt, doen plaats vinden (Matth. 16, 21 vlg.; 17, 12. 22 vlg.; 20, 17 vlg. 22. 28 en de gelijkluidende plaatsen) is evenzeer historiesch waarschijnlijk, als het onwaarschijnlijk is, wanneer in het johanneïesche Evangelie niet slechts aan Jezus zelven bij den eersten aanvang zijner openbare werkzaamheid (2, 19 vlg.; 3, 14), maar zelfs aan Johannes den Dooper, reeds vóór Jezus openlijk optreedt (1, 29. 36), voorspellingen van zijn lijden en sterven in den mond worden gelegd. Dat de uitdrukkingen, waarvan Jezus zich in dit Evangelie bedient om zijnen dood aan te kondigen, minder bepaald luiden dan die bij de synoptiesche schrijvers voorkomende, verhoogt de waarde der voorstelling van Johannes niet, want, als Jezus werkelijk van eene verhooging van den Zoon des menschen op de wijze, waarop de koperen slang verhoogd werd, heeft gesproken (Joh. 3, 14; 12, 32), moet hij zijnen kruisdood even goed vooruit geweten hebben, als wanneer hij, gelijk hij bij de synoptici, doch eerst veel later, doet, ronduit daarvan gesproken had. Zoodanige meer bepaalde bijzonderheden, gelijk inzonderheid, dat hij zijn dood juist aan het kruis zou ondergaan, zijn trouwens in lateren tijd in de rede van Jezus ingevoegd; terwijl andere, b. v. het bespogen worden (Luk. 18, 32), uit de profetie van Jesaia 50, 6, hetzij door Jezus zelven, of meer waarschijnlijk nog door de Evangelisten zijn afgeleid.

Ook dit echter is hoogst waarschijnlijk, dat de eerste openbaring, die Jezus daaromtrent zijnen jongeren deed, bij hen zoo sterk een afschuw en tegenstand verwekte, als ons Mattheüs (16, 22) berigt, wanneer hij zegt, dat Petrus uitriep: „God zij u genadig, Heer, dit zal u niet geschieden!" Want zij omhelsden de gewone Messiasvoorstelling, die Jezus tot nu toe meer slechts indirect en door zijn voorbeeld had zoeken te wijzigen dan uitdrukkelijk te bestrijden en met deze vormden lijden en de dood eens misdadigers inderdaad de scherpste

tegenstelling. En schoon Jezus nu ook Petrus aardschgezindheid berispen en diens tegenwerping tegen zijn lijdensplan als eene poging des duivels, om hem van den regten weg af te leiden, met verontwaardiging mogt afwijzen, schoon hij ook van toen af van iedere gelegenheid mogt gebruik maken, om zijne jongeren op het onvermijdelijke van zulk eenen afloop te wijzen, toch konden zij daardoor nog verrast worden, vóór zij zich met dit denkbeeld hadden vertrouwd gemaakt en er dus evenzeer door ternedergeslagen worden, alsof zij er in 't geheel niet op voorbereid waren geweest.

Iets anders is het met de voorspelling zijner opstanding na drie dagen, die Jezus volgens de Evangeliën geregeld verbindt met de aankondiging van zijnen dood. De opstanding kan, dat wij voorloopig hiervan gewagen, op drieërlei wijzen beschouwd worden: òf als eene wonderbare, òf als eene natuurlijke, uitwendige gebeurtenis, òf eindelijk als eene zaak, die louter eene vrucht des geloofs is, zonder dat eene daarmede overeenkomstige, uitwendige gebeurtenis daaraan ten grondslag verstrekt. In het laatste geval kan zij, als niet werkelijk geschied, ook niet door Jezus voorspeld zijn; in het tweede, als onberekenbaar toeval, evenmin; in het eerste zou de voorspelling wel geen grooter wonder dan de gebeurtenis zelve wezen, maar door beiden ook het verband van natuurlijke oorzaken en gevolgen verbroken wezen, daar haar aan te nemen gelijk staat met het opgeven eener historiesche beschouwing van het leven van Jezus en wij, die eene historiesche beschouwing te leveren ons ten doel stelden, dit daarom ook niet kunnen doen. Wel wordt ook in de plaats betreffende den lijdenden, uit het land der levenden weggeraapten en onder boosdoeners begravenen knecht des Heeren daarvan gesproken, dat hij, als hij zijn leven tot een schuldoffer heeft gegeven, zaad zien zal en in lengte zal leven (53, 10); en als Jezus nu zichzelven voor dien knecht des Heeren hield, zou men kunnen denken, dat hij ook dezen trek in den zin eener wonderbare herleving op zichzelven toegepast en vandaar eene opstanding uit den dood verwacht en voorspeld kan hebben, waaraan dan later, nadat het geschied was, de tijdsbepaling van drie dagen kon toegevoegd zijn; doch de bijzonderheid omtrent het zien eener nakomelingschap, en de later (vs. 12) volgende, dat hij met sterken den buit zal deelen, moest hem er wel toe brengen, alles slechts in zinnebeeldigen zin op te vatten, zou het op hem van toepassing zijn, en hetzij van be-

looning of vergelding in het toekomende leven, of, gelijk het in het 10[de] vers heet, van het gelukken van het voornemen Gods door zijne hand, dat wil zeggen van de toekomstige zegepraal zijner zaak, te verstaan. Slechts in zoodanig eenen oneigenlijken zin, niet in den zin eener eigenlijke herleving van zijn verstorven ligchaam, kon Jezus dus, zal men zijne levensgeschiedenis aan eene geschiedkundige beschouwing kunnen onderwerpen, van zijne toekomstige opstanding gesproken hebben.

39. De wederkomst van den Messias.

Hij spreekt echter in de Evangeliën, behalve van zijne opstanding ten derden dage, ook van de komst van des menschen Zoon, namelijk van zijne eigene messiaansche terugkomst in eenen lateren, schoon dan ook niet ver verwijderden tijd, wanneer hij verschijnen zal op de wolken des hemels, in goddelijke heerlijkheid en door engelen begeleid, om de dooden op te wekken, de levenden en gestorvenen te rigten en zijn rijk, het godsrijk of het hemelrijk, te grondvesten. (Matth. 10, 23; 13, 41; 16, 27 vlg.; 24, 27 vlg.; 25, 31 vlg.; vergel. 7, 22 vlg.; Joh. 5, 28 vlg.; 6, 39 vlg.).

Hier staan wij tegenover een hoogst gewigtig punt. Aan dit artikel der leer omtrent Jezus in zijne meest letterlijke opvatting hield de vroegere kerk zich vast, ja zij is eigenlijk op dezen grondslag opgebouwd, daar zonder de verwachting der na ophanden zijnde wederkomst van Christus de christelijke kerk in het geheel niet zou ontstaan zijn. Voor ons daarentegen bestaat Jezus òf in 't geheel niet, òf alleen als mensch. Eenen mensch nu kunnen zoodanige dingen, als hij hier omtrent zichzelven voorspeld heeft, niet toekomen. Heeft hij evenwel aldus omtrent zichzelven gesproken en het zelf verwacht, dan beschouwen wij hem als eenen dweeper; heeft hij het voorspeld zonder er zelf van overtuigd te zijn, dan zou hij in ons oog een grootspreker en bedrieger moeten wezen. Het is hiermede slechts weinig anders gesteld als met de gewaande uitspraken van Jezus betreffende zijn voorbestaan. Wie zich een vroeger bestaan voor zijne geboorte meent te herinneren (niet bloot, omtrent als Plato, bepaalde, in de ziel levende ideën als herinneringen uit zoodanig voorbestaan beschouwt), waarvan geen ander mensch en ook hij zelf niet eene werkelijke herinnering bezit, is in ons oog rondweg een krankzin-

nige; wie verwacht na zijnen dood weder te keeren op eene wijze, als nooit een mensch op aarde is teruggekeerd, dien beschouwen wij, wijl men zich omtrent de toekomst ligter iets kan inbeelden dan omtrent het verledene, wel niet als een krankzinnige, maar toch als een ergen dweeper.

In het voorgaande gedeelte van ons werk hebben wij Jezus nu geheel kunnen vrijspreken van elk deelgenootschap aan de uitspraken omtrent zijn voorbestaan, niet door deze in strijd met den klaren woordzin in oneigenlijken zin uit te leggen, maar door er op te wijzen, dat hij aldus sprekend alléen in het vierde Evangelie optreedt, welks schrijver ons overal niet den werkelijken Jezus, maar den Jezus, dien hij zich dacht, geeft. Met Jezus uitspraken omtrent zijne wederkomst is het minder goed gesteld. Wij ontmoeten ze in al de vier Evangeliën, ja wij vinden ze in de drie eerste, omtrent welke wij erkend hebben dat zij menige, echt geschiedkundige overlevering bevatten, uitvoeriger en bepaalder dan in het vierde. Wat staat ons hier nu te doen? Zullen wij het vraagstuk voldoende opgelost hebben door deze uitspraken in oneigenlijken zin te verklaren? Of zal het ons gelukken het waarschijnlijk te maken, dat Jezus ze in 't geheel niet gesproken heeft? Of zullen wij ze hem in hare volle zwaarte op de schouders leggen en daardoor moeten toegeven, dat hij een dweeper, en dat wel in niet geringe mate, is geweest? Wij moeten hierbij het laatste geenszins als iets volkomen ondenkbaars ter zijde schuiven. De christelijke overtuigingen, waarin wij opgevoed zijn, mogten zich nog zoo sterk daartegen aankanten, wij zouden ze moeten vaarwel zeggen, als de geschiedenis ons dit onloochenbaar leerde. Ook mag men niet zeggen, dat een dweeper de historiesche resultaten, die van Jezus zijn uitgegaan, niet zou hebben kunnen te voorschijn roepen, de verhevene en klare denkbeelden, waarvan wij tot hiertoe melding maakten, niet zou hebben kunnen bezitten. Dit mag waar zijn van eenen bedrieger en wij laten daarom dezen overal buiten spel. Maar het is geen ongewoon verschijnsel dat uitstekende geestesgaven en gemoedshoedanigheden met eene dosis dweeperij gepaard gaan en juist van de groote mannen der geschiedenis zou men ronduit kunnen beweren, dat geen hunner geheel vrij is geweest van dweepzucht.

Dat Jezus overeenkomstig de evangeliesche berigten zich zijne wederkomst als zoo na ophanden heeft voorgesteld, dat hij tot zijne jongeren zeide: „eenigen van die hier staan,

zullen den dood niet smaken, totdat zij den Zoon des menschen hebben zien komen in zijn koningrijk" (Matth. 16, 28); „dit geslacht zal niet voorbijgaan, totdat dit alles geschiedt," namelijk de wederkomst van des menschen Zoon zal geschied wezen met al de daaraan voorafgaande en daarmede gepaard gaande omstandigheden (Matth. 24, 34); dat hij het inzonderheid aldus voorstelde, alsof deze laatste katastrofe onmiddellijk op de insgelijks door hem voorspelde verwoesting van Jeruzalem volgen zou (Matth. 24, 29); dat hij derhalve wat het tijdstip betreft in ieder geval uiterst gedwaald heeft, daar niet enkel het bedoelde geslacht, maar sedert 1800 jaar het eene geslacht na het andere is voorbijgegaan, zonder dat zijne aangekondigde wederkomst heeft plaats gehad: dit verergert de zaak niet voor iemand, die op ons standpunt staat, daar, om de voorspelling der wederkomst eens menschen in de wolken als ijdel te beschouwen, het voor ons niet noodig is, overtuigd te zijn, dat zij op het bepaalde tijdstip niet heeft plaats gehad. Veel minder zullen wij ons genoopt vinden onze toevlugt te nemen tot eene dier gewelddadige zinsverdraaijingen, die de theologen als om strijd onzen tekstwoorden deden ondergaan, terwijl zij door het „geslacht", dat niet zou voorbijgaan, totdat alles zou geschied wezen, nu eens het joodsche volk, dan weder de christelijke kerk, of door het „alles", dat voor dien tijd geschieden zou, alleen de verwoesting van Jeruzalem, of door het „geschieden" alleen het begin verstonden der gebeurtenissen, wier verdere ontwikkeling wij thans aanschouwen.

Doch ook door het komen van Jezus zelf, waarvan hij in deze plaatsen spreekt, kunnen wij, zijn zijne woorden ons getrouwelijk overgeleverd, niet een onzigtbaar, geleidelijk komen, dat wil zeggen de natuurlijke ontwikkeling der vruchten zijner werkzaamheid hier op aarde, maar een zigtbaar en plotseling, eene wonderbare gebeurtenis verstaan. Dat de profeten ook reeds vroeger, als zij van de goddelijke strafgerigten, die aan enkele volkeren zouden voltrokken worden, gewaagden, van verduistering der zon en der maan en het nedervallen van sterren gesproken hadden (Jes. 13, 10; 34, 4; Joël 2, 31; 3, 15; Amos 8, 9), bewijst niet, dat zoodanige voorstellingen alleen overdragtelijk moeten opgevat worden, daar die profeten veeleer in werkelijkheid zoodanige natuurverschijnsels verwachtten als voorteekenen en bijkomende omstandigheden dier geschiedkundige voorvallen. Wanneer Jezus echter in de plaats bij Mattheüs (24, 30 vlg.; 25, 31 vlg.), die hier vooral in

aanmerking komt, zegt, dat, als deze teekenen aan den hemel zullen geschied zijn, het teeken van den Zoon des menschen zal geopenbaard worden en men dan, terwijl al de geslachten der aarde zullen weeklagen, des menschen Zoon zal zien komen op de wolken met groote magt en heerlijkheid, hij zijne engelen zal uitzenden met luid klinkende bazuinen om van alle einden der aarde zijne uitverkorenen te vergaderen, hij zich hierna op zijnen troon zal nederzetten, om alle menschen te rigten en deze tot het eeuwige vuur, gene tot het eeuwige leven te doen ingaan: dan is deze schildering in strijd met elke zinnebeeldige opvatting en gelijk de christelijke kerk haar van oudsher in letterlijken zin heeft verstaan, heeft Jezus dit ook ongetwijfeld gedaan, als zij werkelijk van hem herkomstig is.

Men kan wel is waar niet voorbijzien, dat de hiertoe behoorende uitspraken later velerlei veranderingen hebben ondergaan. Nu eens zegt Jezus zijnen jongeren dat de Zoon des menschen zal wederkomen, eer zij nog met de steden Israëls ten einde zijn (Matth. 10, 23); dan weder, dat die wederkomst niet zal plaats hebben, voordat het Evangelie in geheel de wereld allen volken zal gepredikt wezen (Matth. 24, 14). Dit is toch zeer met elkander in strijd; Jezus moest daarom, sedert het tijdstip dat hij deze eene voorspelling deed totdat hij de tweede verkondigde, geheel van meening veranderd zijn, of liever het is duidelijk, dat men de eene profetie Jezus in de mond legde in eenen tijd en eenen kring, waarin men nog dacht dat het Messiasrijk slechts voor het israëlitiesche volk bestemd was, de andere van een standpunt, waarop de roeping der heidenen tot dat rijk reeds als eene uitgemaakte zaak werd beschouwd. Vooral is het klaarblijkelijk dat de uitvoerige rede omtrent zijne wederkomst (Matth. 24; Marc. 13; Luk. 21) eerst geruimen tijd na Jezus dood met menige bijzonderheid is verrijkt geworden. Herhaalde hongersnood en aardbevingen, oorlogen en geruchten van oorlogen, opstand van volk tegen volk en rijk tegen rijk, die aan dit einde, namelijk de verwoesting van Jeruzalem en de wederkomst van des menschen Zoon zouden voorafgaan (Matth. 24, 6 vlg.), dat alles doen ons de dagen van Claudius en Nero aanschouwen in het naauwkeurig beeld, door Tacitus in zijne Jaarboeken en Josephus in zijne Oudheden en Joodschen Oorlog ons geschetst [1]); de mishandeling en dood, die de Christenen door joodsche en heidensche

[1]) Men vergelijke vooral Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synopt. Evangel. blz. 18 vlg.

overheden (Matth. 24, 9; Marc. 13, 9; Luk. 21, 12) zouden ondergaan, wijzen ons op de eerste Christenvervolgingen in Jeruzalem en later die van Nero; den haat van alle volken tegen de Christenen (Matth. 24, 9) vinden wij bij den romeinschen geschiedschrijver [1]) terug in den haat, tegen het geheele menschelijke geslacht, waarvan men de Christenen verdacht; terwijl het verkoelen der liefde onder de gemeente doordat de ongeregtigheid vermenigvuldigt (vs. 12), aan het verwijt herinnert, dat de schrijver der Openbaring tot de gemeente van Efeze rigt (2, 4), dat zij namelijk hare eerste liefde verlaten heeft. Hoogst opvallend is echter de overeenstemming tusschen de schildering der valsche profeten en messiassen in Jezus rede (Matth. 24, 5. 11. 23—26) en enkele gebeurtenissen van lateren tijd. Tot deze messiassen behoort in de dagen van Claudius Theudas, omtrent wien ook de Handelingen berigten (5, 36), met verkeerde opgave van tijd evenwel, dat hij onder voorgeven van iets bijzonders, namelijk een profeet of zelfs de Messias te zijn, omtrent 400 mannen om zich verzamelde, de zoogenoemde egyptiesche profeet, voor wien de romeinsche hoofdman te Jeruzalem Paulus hield (Handel. 21, 38), die als een tweede Mozes uit Egypte naar de woestijn trok, ten einde daarop als een tweede Jozua Jeruzalem zonder slag of stoot in te nemen, en volgens Josephus zelfs door 30,000 menschen gevolgd werd, en nog anderen, van welke Josephus zegt, dat zij onder voorgeven van door Gods geest bezield te zijn, niet anders dan omverwerping van het bestaande en het scheppen van een nieuwen staat van zaken bedoelden en het volk tot de dolste razernij vervoerden [2]). Daarbij zien wij daarin eene hoogst merkwaardige overeenkomst, dat, terwijl Jezus de zijnen waarschuwt (Matth. 24, 26) het niet te gelooven, wanneer iemand hun verkondigen zou, dat de Messias zich in de woestijn ophoudt, Josephus evenzoo, zoowel omtrent den Egyptenaar, als verscheidene andere valsche profeten, die in dezen lateren tijd optraden, ook nog omtrent een, die na de verwoesting van Jeruzalem verscheen, berigt, dat zij het volk naar de woestijn lokten door de belofte het daar ontzaggelijke wonderteekenen te zullen doen aanschouwen.

Ook de beschrijving der belegering en verwoesting van Jeruzalem met hetgeen daarop volgde is althans bij Lukas (21, 20. 24; vergel. 19, 43 vlg.), die van de insluiting der stad door

[1]) Tacit. Annal., XV, 44.

[2]) Joodsche Oorlog, 2, 13, 4. 10; 7, 11, 2. Oudheden, 20, 5, 1; 8, 6.

wallen en heirlegers, van hare verwoesting en de wegvoering der gevangene Joden onder al de volkeren spreekt, duidelijk eene getrouwe schets van de wijze, waarop alles zich tijdens en na de verwoesting door Titus toegedragen heeft, en zelfs over het algemeene berigt, ook bij Mattheüs en Marcus voorkomende (24, 2; 13, 2), dat ook de tempel tot den grond toe zal verwoest worden, verspreidt eene vergelijking met de Openbaring een eigenaardig licht. Deze weet namelijk (11, 1 vlg. 13) van geene verwoesting des tempels, en zij laat ook slechts een tiende gedeelte der stad ten gevolge eener aardbeving ineenstorten en daarbij 7000 menschen om het leven komen. Dit is wel, als men gindsche rede van Jezus als echt beschouwt, vooral dan onbegrijpelijk, wanneer de Openbaring een geschrift van den apostel Johannes is; doch ook dan, wanneer men haar, waartoe men in elk geval komen moet, slechts als een ten tijde van Galba door een Christen uit de Joden vervaardigd geschrift beschouwt, valt het moeijelijk te verklaren, hoe zulk een schrijver zoo zeer kon afwijken van eene zoo bepaalde en uitvoerige profetie van Jezus, als die werkelijk geschied was. Dientengevolge is het ten hoogste waarschijnlijk, dat deze voorspellingen omtrent de belegering en verwoesting van Jeruzalem eerst tijdens en na deze gebeurtenis onder de joodsche Christenheid ontstaan en Jezus in den mond zijn gelegd, om hem ook in dit opzigt op gelijke lijn te plaatsen met de oud-testamentiesche profeten, vooral met den in die dagen zoo veel gelezenen en aangehaalden Daniël.

Doch dit alles heeft nog altijd niets te maken met het punt, waarop het ons hier vooral aankomt. Zij het ook het geval, dat Jezus later de voorspelling der verwoesting van Jeruzalem en der daaraan voorafgaande gebeurtenissen in den mond is gelegd, hij kan daarom toch van zijne spoedige wederkomst op de wolken gesproken hebben en de Christenen deze daarop, wijl zij tot hiertoe nog niet geschied was, met te meer vertrouwen hebben tegemoetgezien als een gevolg der verwoesting van Jeruzalem.

Jezus beloofde weder te komen in zijn koningrijk (Matth. 16, 28); en 't is nu de vraag, op wat wijze hij aldus van dit rijk gesproken heeft, vooral of hij het als zulk een rijk heeft voorgesteld, dat reeds tijdens zijn aardsche leven door hem gesticht was, of dat hij eerst zou grondvesten, wanneer hij eenmaal zoude wederkeeren. Verkondigde hij, als de Dooper, oorspronkelijk alleen de nabijheid van het hemelrijk (Matth.

4, 17) en leerde hij de zijnen te bidden: „Uw koningrijk kome!" (Matth. 6, 9), dan beschouwde hij dit rijk als zoodanig een, dat nog niet bestond, maar eerst komen zoude. En wanneer hij bij eene andere gelegenheid zegt: dat niet allen, die Heere! Heere! roepen, in het hemelrijk zullen komen en de beslissing omtrent het ingaan tot dat rijk tot „dien dag", namelijk den dag des oordeels eerst door hem te houden, uitstelt (Matth. 7, 21 vlg.); wanneer hij bij den laatsten maaltijd tot de jongeren zegt, dat hij van dit gewas des wijnstoks niet meer met hen drinken zal, totdat hij het met hen nieuw drinken zal in het rijk zijns Vaders (Matth. 26, 29), waarin hij een andermaal hen, die van het Oosten en het Westen komen, laat aanzitten met Abraham, Izaak en Jakob (Matth. 8, 11), dan blijkt daaruit nog duidelijker, dat hij de verwezenlijking van dit rijk niet meer in deze, maar in eene andere wereld verwachtte, die God op bovennatuurlijke wijze zou doen te voorschijn treden.

Doch aan den anderen kant, als hij zegt, dat van de dagen van Johannes den Dooper het hemelrijk geweld wordt aangedaan en geweldenaars het rooven (Matth. 11, 12), of, als het bij Lukas luidt (16, 16), van dien tijd af het rijk Gods verkondigd wordt en elk het binnendringt; als hij tegenover de beschuldiging der Farizeën, dat hij de demonen door Beëlzebub uitdrijft, aantoont, dat hij het veeleer door den geest Gods doet en het rijk Gods op die wijze reeds tot hen is gekomen (Matth. 12, 28); als hij op de vraag der Farizeën, wanneer het rijk Gods komt? ten antwoord geeft, dat het niet met uitwendig gelaat komt, daar het reeds in hen (of reeds onder hen) is (Luk. 17, 21); dan heeft het hier den schijn, alsof het rijk Gods reeds hier op aarde bestaat, als door Jezus gedurende zijn aardsche leven gesticht en opengesteld. Letten wij buitendien hierbij op de gelijkenissen van het mosterdzaad en vooral van het zuurdeeg (Matth. 13, 31 vlg.), in welke de uitbreiding van het hemelrijk op aarde vergeleken wordt met het langzaam verzuren van eenen deegklomp, dan schijnt het dat Jezus zich zijne ontwikkeling als geheel langs natuurlijken weg en geleidelijk geschiedende heeft voorgesteld.

Ondertusschen sluit het eene het andere juist niet uit. Ook in de gelijkenis van het onkruid onder de tarwe (Matth. 13, 24 vlg.) wordt van een langzaam opwassen van het goede en het slechte zaad, doch ten slotte nog van eene plotselinge zifting bij de oogst, waarmede op het einde der wereld gedoeld

wordt, gesproken. Wanneer de strekking van beiden is aan te toonen, hoe het zich toedraagt met het rijk Gods, dan zal het tijdvak zijner geleidelijke ontwikkeling gedurende de tegenwoordige wereldperiode, waarin het nog niet geheel zuiver van vreemde bestanddeelen, doch in veelvuldige vermenging met de wereld bestaat, van het tijdvak zijner voleindiging in de toekomstige messiaansche wereldperiode, die een aanvang zal nemen met de afzondering der goeden van de boozen, moeten onderscheiden worden. Geheel daarmede overeenkomstig laat Mattheüs (28, 20) Jezus bij zijn laatste afscheid van zijne jongeren hun de verzekering geven, dat hij alle dagen tot aan het einde der wereld met hen zal zijn. Deze voleindiging der wereld moest echter naar het voorafgaande (24, 3) tegelijk invallen met Jezus wederkomst; zoodat hier dus evenzeer eene onzigtbare tegenwoordigheid van Jezus moet onderscheiden worden van zijne zigtbare wederkomst, als daar een voorhanden zijn van het rijk Gods in eenen onvolmaakten staat van voorbereiding en ontwikkeling van zijne volkomene verwezenlijking in de toekomst.

Dat Jezus eene onderscheiding heeft gemaakt tusschen een voorbereidingstijdperk hier op aarde en een tijdperk der voleindiging hiernamaals, tusschen dit leven als den tijd van den arbeid en een toekomstig leven als den tijd der vergelding, en den aanvang dezer voleindiging heeft vastgeknoopt aan eene wonderbare omschepping der wereld, die door God zou bewerkt worden, blijkt niet slechts ten duidelijkste uit al de Evangeliën, zoo men dezen althans niet alle geschiedkundige waarde zal ontzeggen, maar moet door ons ook buitendien ondersteld worden op grond van 'tgeen de analogie der geschiedenis ons leert. Deze overtuiging was niet bloot eene van die onder zijn volk heerschende voorstellingen, zooals die van eenen in aardsche heerlijkheid gezetelden Messias, van welke hij zich ook losgemaakt heeft; maar zij was in algemeene trekken de vorm, onder welke alleen de geheele oude wereld, voorzoover zij tot het geloof aan het bovenzinnelijke was gekomen, zich de ontwikkeling der wereld denken kon, waarom ook de platoniesche wijsbegeerte en de joodsche godsdienstleer elkander in dit punt ontmoetten. Deelde Jezus echter eenmaal deze opvatting, gelijk hij noodzakelijk doen moest, maakte hij eene onderscheiding tusschen het tegenwoordige leven hier op aarde en een toekomstig in het rijk Gods, hetzij in den hemel of op de vernieuwde aarde en stelde hij

zich den aanvang van het laatste als eene daad der goddelijke wondermagt voor, dan is het onverschillig, met welk meer of minder verwijderd tijdperk hij deze goddelijke magtsopenbaring verbond en zou het slechts eene menschelijke dwaling zijn geweest, als hij haar als onmiddellijk ophanden zou tegemoet gezien en door deze verwachting de zijnen zou getroost hebben; hoewel wij ook niet weten kunnen, of zijne jongeren te midden der verdrukking, die hun na zijnen dood wedervoer, zichzelven daarmede niet getroost hebben, dat zij hem zoodanige voorspellingen van een ophanden zijnd begin eener nieuwe wereldorde in den mond legden.

Wat ons aanstootelijk voorkomt is in al deze reden slechts dit eene punt, dat Jezus dien wonderbaren ommekeer, den aanvang van het ideëele rijk der vergeldende geregtigheid, met zijne eigene persoon zou verbonden, dat hij zichzelven zou voorgesteld hebben als dengene, die op de wolken des hemels door engelen omgeven zal komen, om de dooden op te wekken en gerigt te houden. Zoodanige voorstellingen bij zich om te dragen en daarmede verwachtingen omtrent zijne eigene persoon te verbinden, is nog geheel iets anders, als het in het algemeen slechts te verwachten, en wie dit omtrent en voor zichzelven verwacht zal in ons oog niet alleen een dweeper zijn, maar wij achten het ook eene ongeoorloofde zelfverheffing, als een mensch (en slechts van eenen zoodanige spreken wij hier doorgaande) tot de inbeelding vervalt, zich zoo boven al zijne medemenschen te plaatsen, dat hij meent hun toekomstige regter te zullen wezen; waarbij inzonderheid Jezus geheel moet vergeten hebben, dat hij eenmaal het woord: goed, als Gode alleen betamende, had afgewezen.

Trouwens, als Jezus overtuigd was de Messias te wezen, en oordeelde dat de voorspelling van Daniël op den Messias doelde, dan moest hij ook de verwachting bezitten, van eenmaal volgens haar op de wolken des hemels te zullen wederkomen. Wel wordt, onderzoekt men die plaats naauwkeurig, het gerigt niet door den op de wolken komenden Zoon des menschen, maar door den Onvergankelijke van dagen, namelijk Jehova zelven, gehouden; gelijk ook in de Openbaring van Johannes (20, 11 vlg.) de op den troon zittende God zelf als regter volgens de oud-hebreeuwsche wijze voorkomt. Doch, als de apostel Paulus zich als op eene reeds bij de eerste gemeente bestaande meening daarop beroept, dat de heiligen, namelijk de Christenen, de wereld, ja zelfs de engelen zullen oordeelen (I Kor. 6, 2

vlg.), evenals Jezus bij de synoptiesche schrijvers den twaalven belooft, dat zij als zijne bijzitters de twaalf stammen Israëls zullen oordeelen (Matth. 19, 28; Luk. 22, 30), dan kan het wel het geval zijn dat naast de voorstelling, dat Jehova alleen het wereldgerigt houden zou, reeds vóór Jezus de meening had bestaan, dat het houden van het gerigt aan den Messias als zijnen plaatsvervanger zou worden overgedragen, en kan hij deze meening als een onderdeel der voorstelling omtrent den Messias mede hebben omhelsd. Had hij der menschheid het woord Gods verkondigd en zou deze overeenkomstig dat woord eenmaal geoordeeld worden, dan moet de verkondiger des woords van zelf eene hoofdrol vervullen bij het toekomstige oordeel; hem, die het goede zaad had uitgestrooid, kwam het toe, als eens de oogsttijd zou aangebroken zijn, zijnen engelen het uitrukken en het verbranden van het onkruid te gelasten (Matth. 13, 37. 41). In het vierde Evangelie wijst Jezus ongetwijfeld voor zichzelven het houden van het oordeel van de hand en draagt dit slechts aan het door hem verkondigde woord op (Joh. 12, 47 vlg.); maar tot deze opvatting zag de Evangelist zich genoopt door zijn Logosbegrip, dat al het negatieve, alle oordeelen en verdoemen uitsloot, en wij kunnen haar dus niet als een bewijs tegen de echtheid der synoptiesche gesprekken van Jezus over het toekomende oordeel gebruiken.

40. Tooneel en duur van Jezus openbare werkzaamheid.

Letten wij er nu op, op wat wijze Jezus werkzaam was voor de uitbreiding van het godsrijk op aarde, dan vinden wij bij Mattheüs (4, 23; 9, 35), dat hij geheel Galilea, al de steden en vlekken rondtrok, in de synagogen leerde en de blijde boodschap van het koningrijk der hemelen verkondigde, terwijl Lukas (23, 5) Jezus aanklagers te Jeruzalem tot Pilatus laat zeggen, dat hij het volk door zijne leer opruit van Galilea af, waar hij begonnen is, door geheel Judea tot Jeruzalem toe. De voorstelling, welke de Evangelisten hier en overal van Jezus leefwijze geven, is die van het leven eens rondtrekkenden leeraars. Wel is hij eigenlijk metderwoon gevestigd te Kapernaüm, aan het meer van Galilea, de vaderstad zijner voornaamste jongeren (Matth. 4, 1, 3; 8, 5. 14; 9, 1 vergel. 11, 23; Luk. 4, 23), doch meestal trekt hij begeleid door een aantal

vertrouwde jongeren en ook eenige gegoede vrouwen, die in de stoffelijke behoeften van het reisgezelschap voorzien (Luk. 8, 1—3; 23, 49; Matth. 27, 55 vlg.; Marc. 15, 40 vlg.), het land rond, nu eens op den sabbatdag in de synagogen optredend (Matth. 12, 9; 13, 53; Marc. 1, 21; 3, 1; 6, 2; Luk. 4, 16. 31. 33; 6, 6; 13, 10; Joh. 6, 59), dan onder den vrijen hemel van eene hoogte (Matth. 5, 1), of aan den oever van het meer uit een schip (Matth. 13, 1 vlg.; Marc. 2, 13; 3, 7 vlg.; 4, 1; Luk. 5, 1 vlg.) tot talrijker scharen het woord rigtende, te Jeruzalem in den tempel het volk vermanend of redetwistend met de schriftgeleerden (Matth. 21, 23—23, 39; Marc. 11, 27—12, 43; Luk. 20; 21; Joh. 7, 14; 8, 20. 59; 10, 22 vlg.), in de huizen, waarheen hem eene gastvrije uitnoodiging of eene langdurige vriendschapsbetrekking zijne schreden doet rigten, leerrijke en stichtelijke gesprekken voerend (Matth. 9, 9 vlg.; 26, 6 vlg.; Luk. 5, 27 vlg.; 7, 36 vlg.; 10, 38 vlg.; 11, 37 vlg.; 14, 1 vlg.; Joh. 2, 1 vlg.; 12, 1 vlg.), en over het algemeen evenals Sokrates van elke gelegenheid gebruik makend, om het zaad van zijn woord uit te strooijen in de hoop, dat het althans hier en daar eenen geschikten bodem vinden zal.

Wat dezen uitwendigen vorm van Jezus werkzaamheid als leeraar betreft (van de door hem gevolgde leermethode spreken wij hier nog niet), stemmen onze evangeliesche berigten alle vrij wel overeen; maar met betrekking tot het tooneel, waarop hij deze werkzaamheid openbaart, bestaat een belangrijk verschil tusschen de drie eerste en den vierden Evangelist. Beide partijen doen wel is waar de openbare werkzaamheid van Jezus, nadat hij in Judea den doop van Johannes ondergaan heeft, in Galilea een aanvang en te Jeruzalem een einde nemen; maar tusschen deze beide eindpunten beweegt zich Jezus in het vierde Evangelie grootendeels op een ander terrein dan in de overige. Volgens deze overschrijdt hij sedert zijn terugkeer van den Johannesdoop tot zijne laatste reis naar Jeruzalem de grenzen van Noordelijk Palestina niet, maar trekt in de ten westen en oosten van het galileesche meer gelegene en zich tot de bronnen der Jordaan uitstrekkende streken rond, waar de zonen van Herodes, Antipas en Philippus, als romeinsche leenvorsten heerschten, zonder ooit het zuidwaarts gelegene Samaritaansche land of het meer verwijderde Judea en Jeruzalem en in 't algemeen het onmiddellijk onder romeinsche opperheerschappij staande gebied te bezoeken. En binnen die

grenzen is meer bepaaldelijk nog het land ten westen der Jordaan en van het meer Tiberias, derhalve Galilea, het voorname tooneel van Jezus werkzaamheid, daar wij slechts van drie korte uitstapjes naar den oostelijken oever van het meer (Matth. 8, 18—9, 1; 14, 13—34; 15, 39) en twee slechts weinig langere naar de noordelijke grenzen des lands, de streken van Cesarea Philippi (Matth. 16, 13) en de feniciesche steden Tyrus en Sidon (Matth. 15, 21—29), lezen. Terwijl Jezus dus volgens het berigt der drie eerste Evangelisten vóór die feestreis, die aanleiding zou geven tot zijnen gewelddadigen dood, Judea en Jeruzalem niet bezocht, was hij volgens het berigt des vierden vóór deze laatste feestreis reeds bij gelegenheid van vier feesten, een Paaschfeest (2, 13), een tweede, dat niet nader omschreven wordt (5, 1), een loofhuttenfeest (7, 2. 10) en een feest der tempelwijding (10, 22 en wel ditmaal, naar het schijnt, zonder in den tusschentijd tusschen de beide feesten stad en omstreken te verlaten), te Jeruzalem, bovendien eenmaal te Bethanië, in de nabijheid der hoofdstad (11, 17 vlg.), geweest en had verder geruimen tijd in het gewest Judea (3, 22 vlg.) en op de doorreis in het Samaritaansche land (4, 4 vlg.), ook een tijdlang in een stadje, dat nabij de woestijn was gelegen, vertoefd (11, 54.)

Daarbij geven de eerste Evangelisten, vooral Mattheüs, zoo dikwijls Jezus Galilea verlaat, sedert hij zich na des Doopers gevangenneming derwaarts begeven had, in den regel een of andere bijzondere aanleiding op, die hem daartoe bewoog, hetzij dat hij de talrijke, toestroomende scharen wilde ontwijken door naar den anderen oever van het meer over te steken (Matth. 8, 18), of zich in de woestijn terugtrok om aan de hem door Herodes geleide lagen te ontkomen (14, 13), of wegens den aanstoot, dien de schriftgeleerden aan zijne leer namen, zich eenigen tijd in de landstreek van Tyrus en Sidon ophield (15, 21); terwijl Johannes juist omgekeerd, als reden waarom Jezus Judea verliet en zich naar Galilea of Perea terugtrok, gewoonlijk eene bijzondere aanleiding vermeldt, en wel nu eens de gevaarvolle opmerkzaamheid zijner vijanden (4, 1 vlg.), dan weder hunne vervolgingen en aanslagen (7, 1; 6, 1 vergel. 5, 18; 10, 39 vgl. vergel. 11, 54). Beide partijen gaan dus van tegenovergestelde meeningen uit: de drie eerste Evangelisten onderstellen, dat het gebied, hetwelk Jezus was aangewezen om daarop werkzaam te zijn, tot aan zijne laatste reis Galilea was en hij dit slechts somtijds door bijzondere omstandigheden

genoopt voor korten tijd verliet; de vierde Evangelist stelt het zich omgekeerd aldus voor, dat Jezus eigenlijk altijd Judea en Jeruzalem tot het tooneel zijner werkzaamheid zou verkozen hebben, als de voorzigtigheid hem niet nu en dan geraden had zich naar de meer afgelegene provinciën terug te trekken.

Terwijl van deze beide, elkander wedersprekende onderstellingen slechts ééne de ware kan zijn, kiezen de meesten der tegenwoordige godgeleerden natuurlijk partij tegen de synoptici voor hunnen Johannes. De galileesche overlevering, heet het, waaruit de eerste, inzonderheid Mattheüs, putten, wist deels weinig van de vroegere feestreizen van Jezus, deels was daarin hetgeen men van die reizen wist al spoedig tot een geheel tezamengesmolten met de berigten omtrent de laatste en meest gewigtige feestreis, en zoo vertoonen zich bij hen aan den eenen kant het in Galilea, aan den anderen kant het te Jeruzalem handelende gedeelte van Jezus levensbeschrijving als twee doorloopende geheelen, terwijl Johannes ons leert, dat dit strijdig is met de waarheid en zoowel Jezus werkzaamheid in Galilea door reizen naar Jeruzalem is afgebroken geweest, als zijne reden en daden te Jeruzalem tot verschillende tijdperken van zijn verblijf aldaar moeten teruggebragt worden. Daarom moeten nu de johanneïesche feestreizen de vakken vormen, waarin de door de andere Evangelisten geleverde stof op zoodanige wijze verdeeld wordt, dat telkens tusschen twee dier reizen en de voorvallen in Judea, die zich daaraan vastknoopen, een stuk der galileesche gebeurtenissen moet gerangschikt worden. Doch waaraan zal men zich bij deze ordening houden, als de drie eerste Evangelisten in den loop hunner galileesche verhalen nergens zinspelen op eene reis in de rigting van Judea, en de vierde, in hetgeen hij met betrekking tot het in Galilea voorgevallene onder zijne berigten uit Judea mededeelt, bijna nergens met hen overeenstemt? Hier blijft alles willekeurig, en de tallooze pogingen, om de Evangeliën te dien opzigte met elkander te doen harmoniëren, dragen alle het karakter van even zoovele zamenweefsels van geheel ongegronde gissingen.

Men moet den moed hebben, zich de volgende tweeledige vraag voor te leggen: Wat is geschiedkundig waarschijnlijker, dat Jezus, naar de voorstelling der drie eerste Evangelisten, geruimen tijd uitsluitend in Galilea en de naburige grensdistricten is werkzaam geweest en eerst op het laatst er toe besloten heeft, den noodlottigen togt naar Jeruzalem te ondernemen, die daarop snel en als met eenen stoot de krisis deed

aanbreken? of dat hij, naar de voorstelling van Johannes, van den beginne beurtelings in Galilea en Judea is werkzaam geweest, vooral te Jeruzalem reeds vroeger herhaalde malen aanstoot heeft gegeven, totdat eindelijk tijdens zijn laatste verblijf aldaar de zaak tot eene beslissing kwam?

Daarbij mag waar zulks te pas komt gelet worden op den duur van Jezus openbare werkzaamheid, voorzoover onze evangeliesche berigten ons daaromtrent iets mededeelen. Uitdrukkelijk vinden wij in geen onzer Evangeliën vermeld, hoe lang Jezus openbare werkzaamheid geduurd heeft. Terwijl echter de drie eerste ons zelfs geene gegevens verschaffen, waaruit wij althans eene globale berekening daaromtrent zouden kunnen maken, daar zij nergens maanden en jaren onderscheiden en de nu en dan voorkomende opgaven: na twee of zes dagen (Matth. 17, 1; 26, 2), bij deze algemeene onbepaaldheid ons geen steun- en uitgangspunten verschaffen kunnen, schijnt het dat die verschillende feestreizen, waarvan het vierde Evangelie, zich daarin van de overige onderscheidende, melding maakt, ons behulpzaam kunnen zijn om zoodanig eene globale berekening te maken, daar de tusschenruimte tusschen die verschillende jaarlijksche feesten, inzonderheid van het eene Paaschfeest tot het andere (aangenomen dat de opgaaf dier feesten voltallig is), telkens op één jaar zou begroot moeten worden. Tusschen Jezus doop door Johannes, die te allen tijde als het aanvangspunt van zijn openbaar leven is beschouwd geworden (Handel. 1, 22), en het eerste der door hem bezochte Paaschfeesten schijnt de Evangelist slechts eene zeer korte tusschenruimte te onderstellen (verg. 1, 29. 35. 44; 2, 1. 12); het tweede feest, dat hij Jezus bezoeken laat, kan, daar hij slechts in onbepaalde uitdrukkingen van een feest der Joden gewaagt (5, 1), moeijelijk als een Paaschfeest beschouwd worden, en verschaft ons dus geen licht; daarentegen wordt omtrent den tijd der wonderbare spijziging melding gemaakt van een tweede Paaschfeest (6, 4), doch in 't geheel niet daarvan gesproken, dat Jezus het zou bezocht hebben; en daar nu vóór het laatste Paaschfeest, waaraan hij deelnam (11, 55; 12, 1; 13, 1), van geen ander wordt gewag gemaakt, verkrijgen wij voor den duur van Jezus openbare werkzaamheid een tijdperk van minstens twee jaren benevens die korte tijdsruimte, verloopen van zijnen doop tot het eerste Paaschfeest. Wij zeggen: minstens, want de oud-kerkelijke opvatting, die het feest der Joden (5, 1) insgelijks voor een Paasch-

feest hield, gaf als resultaat drie jaren en wij van onzen kant bezitten geene zekerheid, dat de Evangelist alle Paaschfeesten, ook de zoodanige, die Jezus niet bezocht, zal opgesomd hebben. Wanneer men nu reeds gezegd heeft, dat het in tegenstelling met deze berekening van Johannes naar de voorstelling, door de drie eerste Evangelisten gegeven, den schijn heeft, alsof Jezus werkzaamheid hoogstens slechts één jaar geduurd heeft, dan is dit onjuist. Want als Jezus vóór het laatste geene Paaschfeesten bezocht, hadden de synoptiesche schrijvers, wier blikken zich eerst naar Jeruzalem rigtten toen Jezus zijnen togt derwaarts ondernam, geene aanleiding ons daarvan te spreken, terwijl Johannes zelf ons bewijst, dat Jezus niet elk Paaschfeest behoeft bijgewoond te hebben, daar hij hem gedurende een Paaschfeest rustig in Galilea blijven laat (6, 4 vergel. 1, 17. 59; 7, 1 vlg.). Wij moeten derhalve veeleer zeggen, dat de drie eerste Evangeliën ons in 't geheel niets leeren omtrent den duur van Jezus openbare werkzaamheid en wij op hun gezag even ligt zouden kunnen onderstellen, dat hij eene reeks van jaren, als dat hij slechts één jaar is werkzaam geweest. In het eerste geval echter zou hij slechts in het laatste jaar naar Jeruzalem zijn gereisd om het Paaschfeest bij te wonen.

De onderstelling dat Jezus slechts gedurende één jaar zou geleerd hebben, welke wij bij onderscheidene oude kerkvaders en ketters aantreffen [1]), steunde trouwens alleen op de profetiesche plaats aangaande het aangename jaar des Heeren (Jes. 61, 1), die Jezus zelf volgens Lukas (4, 18) op zich toepaste, en die nu door een dubbel misverstand in geheel letterlijken zin werd verstaan als de tijdsbepaling zijner werkzaamheid. Evenzeer berust ondertusschen de tegenovergestelde meening op misverstand, welke wij insgelijks bij de kerkvaders aantreffen, dat Jezus wel op zijn dertigste jaar door Johannes gedoopt is, maar toen hij gekruisigd werd niet ver van de vijftig was [2]); men ging daarbij namelijk af op hetgeen de Joden hem bij Johannes (8, 57) eenmaal tegenwerpen: „Gij zijt nog geen vijftig jaren oud en gij hebt Abraham gezien?” waardoor echter ook zeer goed kan bedoeld worden, dat hij nog niet eens het eind van den mannelijken leeftijd heeft bereikt. Als wij weten willen hoe lang de openbare werkzaamheid van Jezus op zijn hoogst kan geduurd hebben, dan moeten wij acht geven op hetgeen ook heidensche schrijvers berigten [3]),

[1]) Orig. de princip. 4, 5. Clem. homil., XVII, 19.
[2]) Iren. adv. haer. 2, 22, 5. [3]) Tacit. Annal. XV, 44.

dat Jezus gekruisigd is tijdens de landvoogdij van Pontius Pilatus. Deze, die in het 25ste jaar onzer tijdrekening zijn bewind in Judea had aanvaard, werd in het jaar 36 door L. Vitellius naar Rome gezonden, om zich omtrent onderscheidene aanklagten der Joden te verantwoorden en keerde van daar niet weder naar Judea terug. Jezus dood kan derhalve niet later zijn voorgevallen. Als wij nu de tijdsbepaling van Lukas (3, 1), die eigenlijk betrekking heeft op het begin van des Doopers prediking, tegelijk doen slaan op het tijdstip van den doop en den aanvang van Jezus openbare werkzaamheid, zoodat deze in het vijftiende regeringsjaar van Tiberius, dat met het negen en twintigste der christelijke tijdrekening overeenkomt, zou vallen, dan moeten wij tot de gevolgtrekking komen, dat Jezus werkzaamheid hoogstens zich uitgestrekt heeft over de zeven jaren, die van dat tijdstip tot op Pilatus vertrek uit Judea verliepen. Doch het blijkt van zelf hoe onzeker ook dit is, als men nagaat hoe weinig men op de tijdsbepaling van Lukas kan staat maken.

Het kwam er op aan deze zaak te bespreken, vóór wij, wat het aantal van Jezus feestreizen betreft, ons voor de voorstelling der synoptiesche schrijvers of die van Johannes verklaren. Want als men, aannemende dat Jezus gedurende zijn openbaar leven slechts één Paaschfeest heeft gevierd, noodzakelijk ook tot het besluit moest komen, dat zijne werkzaamheid niet langer dan één jaar geduurd heeft, dan zou het onwaarschijnlijke dezer laatste voorstelling ook ligt de eerste in een ongunstig daglicht kunnen plaatsen en ons er toe bewegen kunnen, wat het punt der feestreizen aangaat, liever het vierde Evangelie te volgen; gelijk ook inzonderheid Renan hierdoor voor de voorstelling, welke het laatste van Jezus geschiedenis geeft, schijnt gewonnen te zijn. Wanneer het ons daarentegen, ook dan als wij te dien opzigte de drie eerste Evangeliën volgen, vrij staat aan te nemen dat Jezus openbare werkzaamheid zich over een langer tijdsverloop heeft uitgestrekt, dan blijft de vraag betreffende het aantal der feestreizen geheel op zichzelve staan, en komt het er alleen op aan, te beslissen, of met betrekking tot haar de voorstelling der synoptici of wel die van Johannes de meeste waarschijnlijkheid bezit.

Dat nu, waarop men zich ten gunste der laatste beroept, een vrome Galileër zou gehouden zijn geweest, althans al de Paaschfeesten te bezoeken, kan deels wat den toenmaligen tijd betreft door niets bewezen worden en blijkt ook zelfs, gelijk

gezegd is, niet uit Johannes; en deels verliest die bewering alle waarde, wanneer Jezus zoodanig een vrome Galileër in 't geheel niet geweest is. En dat, gelijk de johannesgezinde theologie beweert, de drie eerste Evangelisten zelve eene voor dezen gunstige getuigenis afleggen en met betrekking tot Jezus van omstandigheden en uitspraken gewagen, die noodzakelijk doen onderstellen dat hij vroeger in Judea en Jeruzalem vertoefd heeft [1]), is, als men naauwkeurig op de zaak toeziet, niet waar. Zijne bekendheid met den raadsheer Jozef van Arimathea, die men zonder zoodanig vroeger verblijf in Judea onverklaarbaar vindt, kan, ook zonder dat men behoeft te onderstellen dat het gelijknamige vlek in Galilea diens woonplaats is geweest, zeer ligt gedurende Jezus laatste verblijf te Jeruzalem zijn ontstaan. Omtrent Maria en Martha weten wij door Lukas (10, 38) slechts, dat het dorp, waar zij woonden, op den weg van Jezus gewone verblijfplaats in Galilea naar Judea, en dus zeer waarschijnlijk nog in Galilea of Perea lag; dat het Bethanië bij Jeruzalem geweest is zegt alleen Johannes, wiens geloofwaardigheid hier juist de kwestie is. Het eenige gewigtige bezwaar tegen de voorstelling der synoptici is Jezus uitspraak (Matth. 23, 37; Luk. 13, 34): „Jeruzalem, Jeruzalem, gij, die de profeten doodt en die tot u gezonden zijn steenigt! hoe menigmaal heb ik uwe kinderen willen verzamelen, gelijkerwijs eene hen hare kiekens verzamelt onder hare vleugelen, en gij hebt niet gewild!"

Dit woord kan Jezus echter allerminst gesproken hebben, als waar Lukas het plaatst, op de reis naar Jeruzalem, vóór hij deze stad gedurende zijne openbare werkzaamheid slechts eenmaal gezien had; doch ook te Jeruzalem zelf kan Jezus, nadat hij slechts eenmaal gedurende weinige dagen binnen hare muren had vertoefd, er niet op gewezen hebben, *hoe menigmaal* hij hare inwoners reeds vruchteloos tot zich had zoeken te trekken. Hier baten alle uitvlugten niets en men moet bekennen: zijn deze woorden werkelijk van Jezus, dan moet hij zich langer en vaker, dan dit uit de synoptiesche berigten blijkt, in Jeruzalem hebben opgehouden. Doch die woorden zijn niet van hem afkomstig. Wel deelt Mattheüs ze als zoodanig mede, verbonden met de andere uitspraak: „Daarom, zie, ik zend tot u profeten en wijzen en schriftgeleerden. Van hen zult gij er dooden en kruisigen," enz. „opdat op u kome al het regtvaardige bloed, dat op aarde

[1]) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, blz. 97 vlg.

vergoten is, van het bloed des regtvaardigen Abels tot het bloed van Zacharia" enz. (Matth. 23, 34 vlg.), en dat in beide reden gewaagd wordt van de mishandeling van goddelijke gezanten door de Joden, maakt het waarschijnlijk, dat zij inderdaad oorspronkelijk bij elkander behoorden. Lukas scheidt beide op zijne wijze; doch als hij het woord van Jezus, dat wij het laatst vermeldden, inleidt met de woorden: „Daarom heeft ook de wijsheid Gods gezegd: Ik zal tot hen zenden," enz. (11, 49), dan moet vooreerst dit bijvoegsel juist om zijne zeldzaamheid, die Mattheüs aanleiding kon geven het weg te laten, zonder twijfel als oorspronkelijk beschouwd worden en hebben wij ten andere, gelijk gezegd is, bij de verwantschap tusschen beide uitspraken, alle reden om aan te nemen, dat ook gene door Mattheüs daarmede verbonden toespraak tot Jeruzalem insgelijks tot de rede der wijsheid Gods behoort. Met deze wijsheid Gods kan noch Jezus zich zelven, noch de Evangelist Jezus bedoeld hebben, daar zulk eene toespeling evenmin der Evangelisten op Jezus, als van Jezus op zich zelven ergens anders voorkomt. Men zou aan de goddelijke wijsheid, die de heilige schriften des Ouden Verbonds ingegeven heeft, kunnen denken, doch in het Oude Testament komt zoodanig een woord niet voor. Het heeft derhalve veeleer den schijn, alsof daarmede een bijzonder geschrift wordt bedoeld, welks woorden de eene Evangelist Jezus liet aanhalen met vermelding der bron, de andere hem eenvoudig als eene uitspraak van hemzelven in den mond legde, een geschrift, dat omtrent den tijd der verwoesting van Jeruzalem door eenen Christen opgesteld, den Joden het register hunner misdrijven tegen de goddelijke gezanten van de vroegste tot op de jongste tijden gepleegd, derhalve van Abel tot op Zacharia, Baruchs zoon, dien de Zeloten in den tempel vermoordden [1]), voorhield op dezelfde wijze als Stephanus omtrent in zijne rede (Handel. 7) bedoelde, maar door de als persoon voorgestelde goddelijke wijsheid, in wier mond nu ook het woord: „ik zend u schriftgeleerden," enz., beter dan in Jezus mond past [2]).

Is daarom de bewering, dat in de drie eerste Evangeliën zelve plaatsen voorkomen, die alleen verklaarbaar worden, als men onderstelt dat Jezus meermalen in Jeruzalem ver-

[1]) Joseph. bell. jud. 4, 5, 4.

[2]) Vergelijk mijne verhandeling: Jesu Weheruf über Jerusalem u. s. f. in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1863, blz. 84 vlg.

toefd heeft, omgekeerd kan men tegen den vierden Evangelist de beschuldiging inbrengen, dat het bij de voorstelling door hem gegeven, onbegrijpelijk is, waarom niet reeds Jezus eerste verblijf in de hoofdstad ook zijn laatste was. Mogten ook naar het verhaal der synoptici de Farizeën, reeds toen Jezus op den sabbat de dorre hand had genezen, raad houden om hem te verderven (Matth. 12, 14) en na de scherpe uitvallen, die hij naar aanleiding van den twist over de handwassching zich tegen hen veroorloofd had, hem belagen om iets uit zijnen mond op te vangen dat rede kon geven om hem aan te klagen (Luk. 11, 53 vlg.); dit mogt nog zoo vroeg het geval zijn, wij begrijpen toch zeer goed, waarom het nog niet zoo spoedig tot de uitvoering kwam: wijl namelijk de priesterpartij in Galilea niet sterk genoeg was om eenen bij het volk geliefden man als Jezus midden onder zijne aanhangers op te ligten; zoodra zij hem in het middelpunt harer magt, in Jeruzalem, had, volvoerde zij zonder verzuim en verhindering haar plan. Dat is bij Johannes eene geheel andere zaak, waar Jezus dadelijk van den aanvang zich herhaaldelijk in het hol van den leeuw waagt en zich daar zoo gedraagt, dat wij er ons niet genoeg over kunnen verwonderen, hoe hij er toch nog zoo herhaaldelijk uitkomt. Dadelijk bij zijn eerste bezoek te Jeruzalem drijft hij de koopers en verkoopers ten tempel uit, en wel aan den eenen kant op eene nog gewelddadiger en aanstootelijker wijze dan volgens de synoptiesche schrijvers (van den geesel, waarvan hij zich bediende, weet alleen Johannes), en aan den anderen kant minder gerugsteund door eene in geestdrift ontstoken volksmenigte, daar dit eerste verblijf van Jezus in de hoofdstad niet als het laatste was vooraf gegaan door eenen feestelijken intogt en ontvangst. Reeds hier moeten wij er ons over verwonderen, dat de zaak zoo gemakkelijk afliep, vooral daar ook de rede van het afbreken en opbouwen des tempels, die Jezus volgens Johannes daarmede verbond, niet geschikt was, om de gemoederen tot rust te brengen. Bij gelegenheid van zijn tweede verblijf in de hoofdstad, waartoe het ongenoemde feest aanleiding geeft, brengt nu eene door hem op den sabbat bewerkte genezing de Joden zoo in woede, dat zij hem zoeken te dooden, en reden, waarin hij zich Gode gelijk scheen te maken, versterken hen in dit voornemen (5, 16. 18 vergel. 7, 1. 19); gelijk zij ook bij het volgende loofhuttenfeest hem om dergelijke reden herhaaldelijk grijpen

wilden, ja reeds dienstknechten uitzonden, om hem gevangen te nemen (7, 30. 32. 44). Vragen wij nu: waarom deden zij het niet, daar zij in de hoofdstad daartoe volkomen in staat waren? waarom maakten hunne dienstknechten zich niet van Jezus meester, gelijk hun bevolen was? dan weet de Evangelist slechts te antwoorden: „Zijne ure was nog niet gekomen" (7, 36; 8, 20); gelijk hij een andermaal, toen zij reeds steenen hadden geraapt om die op hem te werpen, zegt, dat Jezus zich voor hen verborg en ongedeerd den tempel verliet (8, 59 vergel. 10, 39; 12, 36). Dit beteekent: de Evangelist beroept zich op een wonder, en inderdaad was een zoodanig noodig, waar aan den eenen kant de verwijdering reeds zoo groot geworden en aan den anderen kant de gelegenheid zoo gunstig was, om de beslissing toch nog zoo lang te vertragen. Daarbij doet zich nog inmiddels de tegenstrijdigheid voor, dat Jezus gedurende den tijd, die tusschen de feesten verliep, Judea of althans de hoofdstad zal gemeden hebben, om de aanslagen zijner daar woonachtige vijanden te ontgaan (4, 1; 7, 1; 11, 54): terwijl hij toch, als zijne ure nog niet gekomen was en hij de magt had, zich op wonderbare wijze aan het oog zijner vijanden te onttrekken, gevoegelijk in Jeruzalem had kunnen blijven.

Daar de vierde Evangelist door zijne verhalen omtrent de feesten, die Jezus vroeger bijwoonde, de zaak vóór den tijd tot het uiterste heeft opgevoerd, moet hij haar nu altijd slepende houden [1]), en daar hij nu de natuurlijke ontwikkeling verlamd heeft, ziet hij zich eindelijk, om toch een slot te vinden, genoodzaakt tot het gekunstelde hulpmiddel der opwekking van Lazarus zijne toevlugt te nemen. Doch juist die ontijdige voorbereiding op de eindbeslissing ligt in het karakter van dit Evangelie. Bij Johannes mag zich niets op natuurlijke wijze ontwikkelen, doch alles is reeds van te voren daar geweest; werden er bij de overige Evangelisten een ruim tijdsverloop en langdurige ontwikkeling gevorderd, vóór de meest bekwame apostel in Jezus den Messias erkent, in het vierde Evangelie bemerkt zijn broeder Andreas (1, 42) dit reeds in het eerste oogenblik (schoon dit op het johanneïesche standpunt nog het ware niet is); evenals Jezus Simon, 't geen bij de andere Evangelisten eerst veel later het geval is, aanstonds zoodra hij hem aanziet, met den naam van Rotsman bestempelt (1, 43), zijnen kruisdood en zijne opstanding dadelijk bij zijn eerste tempelbezoek aankondigt (2, 19 vlg.; 3, 14), en den

[1]) Vergel. Baur, Kritische Untersuchungen, blz. 190, 283 vlg.

verrader van den beginne kent (6, 71). Legt derhalve de vierde Evangelist bovenal zijn streven aan den dag om alles, wat dienen kan om Jezus aanzien te verhoogen, zoo vroeg mogelijk eene plaats in zijn werk in te ruimen, dan wordt het duidelijk, waarom hij zich zoo haastte, om Jezus uit den galileeschen uithoek in de hoofdstad te doen optreden, als op een tooneel, waar hij het licht zijns geestes meer kon doen schitteren, zijne hoogere waardigheid meer openbaren, en zijnen moed, tegelijk met zijne goddelijke magt (trouwens twee punten, die elkander wederkeerig overbodig maken) staven kon.

Doch afgezien van de onwaarschijnlijkheid, die het berigt van Johannes, dat Jezus onderscheidene feestreizen zou gedaan hebben, verkrijgen moet, deels door het ongeschiedkundige pragmatisme, dat hij daarmede verbindt, deels door zijne in het oog vallende neiging tot antidateren, en aangenomen ook, dat hij den strijd slechts te vroeg laat ontbranden en dat Jezus wel vóór zijne laatste reis reeds onderscheidene malen te Jeruzalem is geweest, maar zich daar zoo behoedzaam gedragen en allen aanstoot vermeden heeft, dat zijn leven nog niet ernstig bedreigd werd: dan kan men ook zelfs in dat geval de voorstelling van Johannes nog altijd niet als de meer waarschijnlijke beschouwen. Judea en vooral zijne hoofdstad was de zetel en het bolwerk van al die vooroordeelen, die Jezus bestrijden wilde; daar heerschte de partij der Farizeën over een ligt tot fanatisme opgewonden volk, daar vond de geheele uiterlijkheidsgeest in het godsdienstige, het brengen van offers en zuiveringen, zijnen hechtsten steun in de talrijke priesterkaste, den prachtigen tempel, de indrukwekkende eeredienst: en te dezer plaatse tegenover deze rigting op te treden, kon Jezus, als hij beraden handelde, eerst dan wagen, als hij door een langduriger werkzaamheid in streken, waar die rigting minder heerschend, de gemoederen meer geopend waren voor zijne prediking, zich aanhang en invloed had verschaft, als hij aan den eenen kant de verschillende standen des volks en der Joden meerdere of mindere ontvankelijkheid voor godsdienstige indrukken naauwkeuriger had leeren kennen, en aan den anderen kant zijn eigen plan, met het oog op den maatschappelijken toestand, meer bepaald ontwikkeld had. Gedurende dit meer uitgebreide tijdperk zijner werkzaamheid in Galilea had Jezus nu wel in ruimen kring sympathie gevonden en ook eenen engeren kring van meer vertrouwde leerlingen om zich verzameld; doch wilde hij iets groots tot stand brengen,

wilde hij niet slechts het aantal der reeds bestaande joodsche sekten met eene nieuwe vermeerderen, maar aan het geheele godsdienstige bestaan zijns volks een anderen vorm geven, dan was het volstrekt noodzakelijk, dat hij, na zich behoorlijk in de provincie te hebben voorbereid, eindelijk in de hoofdstad eene beslissende poging waagde. Dat deze niet te zijnen gunste zou uitvallen, daarvan kon Jezus een voorgevoel bezitten na de velerlei ervaringen, die hij had verkregen omtrent de verstoktheid der priesterpartij, het diepe zedebederf en de verstandelijke bekrompenheid der groote menigte en het onbestendige der oogenblikkelijke geestdrift van kringen, die zelfs voor den indruk van zijn woord vatbaar waren; doch de zaak zelve dreef hem aan om verder te gaan. Stil te blijven staan heette alles, wat hij tot heden tot stand had gebragt, te laten verloren gaan; terwijl daarentegen, deinsde hij voor de laatste schrede niet terug, zelfs bij eenen ongunstigen afloop gerekend kon worden op het effect, dat altijd eene vrucht is geweest van den marteldood voor een grootsch denkbeeld.

41. Jezus Leerwijze.

Onder de werkzaamheid, door Jezus op het bovengemelde tooneel zijner handelingen ten toon gespreid, bekleedt natuurlijk zijne werkzaamheid als leeraar de voornaamste plaats, en daar wij de grondtrekken van zijn godsdienstig standpunt, en daarmede den hoofdinhoud zijner leer, reeds hebben zoeken te ontwikkelen, willen wij thans hier meer op hunnen vorm letten, en dus vooral de leerwijze van Jezus beschouwen. Hierbij zal echter ook de inhoud meermalen ter sprake komen en daardoor het reeds vroeger besprokene kunnen aangevuld worden.

Dat Jezus als leeraar een even wegslependen, als op ontvankelijke gemoederen diepen indruk maakte, leeren ons niet slechts de Evangeliën (Matth. 7, 28; Marc. 1, 22; Luk. 4, 32; Joh. 6, 68), maar heeft ook de uitkomst geschiedkundig bewezen. Vragen wij naar de oorzaken, waardoor dit gevolg verkregen werd, dan lezen wij bij Justinus Martyr omtrent Jezus in zijne eerste Apologie: „kort en bondig waren zijne reden, want hij was geen sofist, maar zijn woord was kracht Gods" [1]). Daardoor wordt aan den eenen kant te kennen gegeven, hoe innig het godsdienstige gevoel was, waaruit zijn woord ontsproot, en aan den anderen kant, hoe eenvoudig en

[1]) Justin. Mart. Apol., I, 14.

ongekunsteld de vorm zijner rede was. Hij was geen sofist, zegt de grieksch beschaafde kerkleeraar, dat wil in het joodsch overgebragt zeggen, hij was geen rabbijn, hij sprak niet als de schriftgeleerden (Matth. 7, 29), hij legde zich niet toe op spitsvindige bewijsvoeringen, maar op eene treffende welsprekendheid, die haar bewijs in zich zelve had. Vandaar in de Evangeliën die rijke schat van korte gezegden of gnomen, van die kernspreuken, die ook afgezien van hare godsdienstige waarde, zoo onwaardeerbaar zijn door den helderen blik, het nooit missende regtsgevoel, die zich daarin openbaren. Geeft den keizer wat des keizers en Gode wat Godes is; niemand zet eenen nieuwen lap op een oud kleed of giet jongen wijn in oude zakken; de gezonden behoeven den geneesmeester niet, maar de zieken; als uwe hand of uw voet u ergert, houw ze af en werp ze van u; trek eerst den balk uit uw eigen oog en zie dan, hoe gij den splinter uit uws broeders oog trekt; niet zevenmaal, maar zeventigmaal zevenmaal zult gij den broeder, die tegen u zondigde, vergeven; — dit zijn alle onvergelijkelijke spreuken, omdat zij altijd nieuwe waarheden in een voor ieder verstaanbaren en tevens gepasten vorm mededeelen.

Deze wijze spreuken worden Jezus meestal door toevallige omstandigheden ontlokt, gelijk die omtrent de cijnsmunt door eene listige vraag der Farizeërs, die betreffende de vergevensgezindheid door eene vraag van Petrus, die betreffende den geneesmeester doordat de Farizeërs aanstoot namen aan zijn verkeer met tollenaars. Daarentegen komen de spreuken van den splinter en den balk en van de hand, die moet afgehouwen worden, in onze Evangeliën in het verband eener langere rede voor (Matth. 5, 30; 7, 3 vlg.), van welke ons eenige, door Jezus gehouden met het doel om een meer of minder talrijk gehoor te onderrigten, in de Evangeliën bewaard zijn gebleven. Zoo heeft de bergrede ten doel om voor den meer uitgebreiden kring van Jezus aanhangers een licht te doen opgaan over de grondbeginselen, die zijne godsdienstig-moreele werkzaamheid bestuurden; de rede door Jezus bij de uitzending der twaalven tot hen gehouden, moet hun openbaren, wat hun als verkondigers des evangelies te doen stond; in de groote rede tegen de Farizeërs is de korte inhoud wedergegeven van Jezus polemiek tegen deze sekte. Dergelijke meer uitvoerige reden komen hoofdzakelijk in het Evangelie van Mattheüs voor, en men mag als eene erkende waarheid aannemen, zoowel dat de Evangelist hier uitgelezen spreuken,

die oorspronkelijk bij verschillende gelegenheden werden te pas gebragt, slechts wat den vorm aangaat tot één geheel heeft tezamengekoppeld (zooals b. v. in de bergrede van 6,19 af), als dat ook na Jezus dood naar aanleiding van 't geen toen voorviel, spreuken in zijnen trant werden uitgedacht en met de zijne vermengd werden. Voorzoover deze reden als echt kunnen beschouwd worden, kan men daarin een natuurlijken, schoon dan ook niet zorgvuldig geregelden gedachtenloop opmerken; de vorm echter is als bij gindsche korte spreuken, steeds eenvoudig, kernachtig en aanschouwelijk; de voorbeelden aan het leven, de beelden aan de natuur ontleend, zijn steeds gelukkig gekozen en dikwijls met waarlijk dichterlijk talent uitgewerkt.

Nog meer treedt het poëtiesche element op den voorgrond in de gelijkenissen, een vorm, waarin Jezus zijne leer gaarne hulde, om deels het volk door het zinnebeeldige te bekoren, deels den meer ontvankelijken, voor wie hij ze verklaarde, gelegenheid te geven, hunne verbeeldingskracht en hun denkvermogen te oefenen [1]). De parabel, de apoloog, eene uit het Oosten stammende en in het Oude Testament meermalen voorkomende schepping, schijnt te dien tijde bijzonder geliefd te zijn geweest; gelijk ons, behalve uit de Evangeliën, ook uit den Talmud blijkt, terwijl ook keizer Tiberius naar het verhaal van Josephus zich door eene parabel verdedigt tegen het verwijt, dat hij de beambten, die met het bestuur in de wingewesten belast waren, zoo weinig mogelijk door anderen verving. [2]).

De zeven gelijkenissen, die Mattheüs in zijn 13e hoofdstuk achter elkander mededeelt en die wij bij de andere synoptici slechts voor een gering deel terugvinden, zijn wel is waar zeker niet zoo in aaneengeschakelde volgorde verhaald geworden, doch behooren echter even zeker in de hoofdzaak, naast de bergrede, tot het meest echte, wat wij van Jezus uitspraken bezitten. De eerste, van den zaadzaaijer, die bij al de synoptiesche Evangelisten voorkomt, heeft iets bijzonder oorspronkelijks, daar zij eensdeels den indruk van Jezus ervaring als leeraar wedergeeft en ten andere in de onderscheidene ontvankelijkheid der menschen voor geestelijke invloeden als

[1]) Dat Jezus omgekeerd dezen vorm heeft gekozen, om de verborgenheden van het koningrijk der hemelen voor het volk geheim te houden en zoo de profetie van Jesaia (6, 9 vlg.) te vervullen (Matth. 13, 10—15), is enkel de eenigzins zwartgallige beschouwingswijze van den Evangelist, die door ervaring wist, dat het joodsche volk in zijn geheel voor Jezus leer onontvankelijk was gebleven. Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, blz. 82 vlg.

[2]) Joseph. Antiq. 18, 6, 5.

het ware een algemeen menschelijk, zedelijk verschijnsel doet aanschouwen. Of de tweede van het onkruid onder de tarwe en de zevende van het vischnet, die wij alleen bij Mattheüs vinden, van Jezus zelf zijn, mag men betwijfelen. Zij gaan uit van de ervaring, dat onzuivere elementen voorloopig niet kunnen verwijderd worden uit de menschelijke en ook uit de christelijke maatschappij, hetgeen ons wijst op den lateren tijd, toen de gemeente reeds gevestigd was, al beschouwe men het ook als louter toeval, dat de uitdrukking: „een vijandig mensch," voor den zaaijer van het onkruid, dezelfde is als die, waarmede de Ebionieten den apostel Paulus aanduidden. De derde en vierde parabel, van het mosterdzaad en het zuurdeeg, toonen den langzaam zich ontwikkelenden wasdom van het nieuwe godsdienstige beginsel aan, en wel de eerste, door de zwakke kiem, waaruit het voortspruit, over te stellen aan de verbazende vruchten, die het oplevert, de laatste door het aanschouwelijk te maken, hoe krachtig het is, om alle deelen en toestanden der menschheid te doordringen. Eindelijk de beide gelijkenissen van den schat in den akker en de kostbare parel zijn door de voorstelling, die zij geven van de onschatbare waarde des nieuw geopenbaarden hemelrijks, slechts zinnebeeldige ontwikkelingen der spreuk (Matth. 6, 33), dat men voor alle dingen het koningrijk Gods en zijne geregtigheid moet zoeken en wegens al het andere niet bezorgd behoeft te zijn [1]). Evenzoo kan men de op zichzelf staande gelijkenis van den koning, die met zijne dienstknechten rekening houdt (Matth. 18, 23—35), als eene ontwikkeling der vijfde bede van het Onze Vader (Matth. 6, 12) beschouwen.

Wordt in de gelijkenisgroep, die het 13e hoofdstuk van Mattheüs ons leert kennen, het godsrijk voornamelijk voorgesteld wat zijne ontwikkeling aangaat, hoe het in den schoot der menschheid op onaanzienlijke wijze geplant, verschillend aangenomen, tegengewerkt, door vermenging met onzuivere bestanddeelen verontreinigd, zich evenwel voortdurend ontwikkelt en volmaakt, en het deelgenootschap daaraan de rijkste winst is, die de mensch behalen kan, zoo wordt het in een aantal andere gelijkenissen, aan welke Mattheüs en ten deele ook Lukas eene plaats aanwijzen in het verhaal van Jezus reis naar Jeruzalem en zijn verblijf aldaar, meer van de zijde zijner

[1]) Tegelijk herinneren zij echter aan Spreuken 3, 14 vlg.: „Want het is beter om wijsheid te handelen dan om zilver; en hare inkomst is beter dan goud; zij is edeler dan paarlen en alle kostbaarheden zijn bij haar niet te vergelijken."

voleindiging en van het laatste gerigt beschouwd, en daarbij acht geslagen op het onderscheiden lot, dat den menschen naar hunne verschillende verhouding tegenover dat rijk zal te beurt vallen. Hier komen de onderscheidene toestanden der verschillende klassen des joodschen volks ter sprake, de in huichelachtige eigengeregtigheid verharde Farizeërs en schriftgeleerden en de wel is waar diep gezonkene, maar daarvan zich bewuste en daarom voor verbetering vatbare volksmenigte, onder welke vooral de wegens hunnen slaafschen zin tegenover de Romeinen en den mammon gehate en verachte tollenaars besproken worden. Doch ook reeds verder dan het joodsche volk rigt zich de blik, en het volk wordt gedreigd met de roeping der heidenen tot het godsrijk, waarbij het somtijds geschiedt, dat, waar men slechts de eerste tegenstelling meent te ontwaren, ook reeds de andere, zij het dan ook alleen in den vorm, waarin de Evangelisten het verhaal mededeelen, doorschemert. Zoo doelt de gelijkenis van de dienstknechten en de talenten bij Mattheüs (25, 14—30) enkel op het gebruiken of niet gebruiken der door God verleende gaven; doch in de latere redactie bij Lukas (19, 12—27), waar in plaats van het woord talenten het woord minen of ponden staat, is aan het verhaal in de burgers, die den heer niet als koning erkennen willen, en daarom eindelijk omgebragt worden, eene zinspeling op de Joden en het nationale verderf, dat als straf voor hunne verwerping van Jezus over hen komen zal, toegevoegd. Evenzoo wordt de gelijkenis van de beide zonen bij Mattheüs (21, 28—31), van welke de eene belooft het bevel des vaders te gehoorzamen, maar het niet doet, en de andere omgekeerd handelt, door Jezus zelf in het 42ste vers op de hoogepriesters en oudsten aan den eenen kant, en de tollenaars en hoeren aan den anderen kant toegepast; terwijl in de duidelijk daarmede verwante gelijkenis van den verloren zoon bij Lukas (15, 11—32) de toespeling op de betrekking tusschen Joden en heidenen naauwelijks kan voorbijgezien worden. In de alleen bij Mattheüs voorkomende parabel van de arbeiders in den wijngaard, die vroeger of later geroepen, toch alle een gelijk loon ontvangen (20, 1—16), springt de toespeling op Joden- en heidenchristenen en de afwijzing van der eersten aanspraken op hooger voorregten duidelijk in het oog; terwijl de beide gelijkenissen van het koninklijke gastmaal (Matth. 22, 1—14; Luk. 14, 16—24) en de oproerige wijngaardeniers (Matth. 21, 33—41; Marc. 12, 1—9; Luk. 20, 9—16) zelfs uitloopen op

de eindelijke uitsluiting en bestraffing van het hardnekkige joodsche volk. Daarbij is het opmerkelijk, dat, terwijl de reeds besprokene gelijkenis van de talenten bij Mattheüs in haren oorspronkelijken vorm, bij Lukas daarentegen in anti-joodschen geest omgewerkt voorkomt, hier daarentegen bij de gelijkenis van het gastmaal beide Evangelisten in de omgekeerde verhouding tot elkander staan. Bij Lukas heet de uitnoodiger eenvoudig een mensch, die een grooten maaltijd aanrigt; de genoodigden (dat wil zeggen de Joden, vooral de hoogmoedige priesters) nemen de uitnoodiging eenvoudig niet aan, waarom zij even eenvoudig van den maaltijd uitgesloten en in hunne plaats niet bloot de armen en kreupelen der stad (dat beteekent misschien de tollenaren en soortgelijken), maar ook lieden van de wegen en stegen (de heidenen) genoodigd en letterlijk gedwongen worden in te gaan.

Bij Mattheüs gaat de uitnoodiging niet slechts, met duidelijker toespeling op den Messias, van eenen koning uit, die voor zijnen zoon de bruiloft aanrigt, maar uit de gelijkenis van de wederspannige wijngaardeniers, onmiddellijk te voren door den Evangelist medegedeeld, is tevens de vreemdsoortige bijzonderheid overgenomen, dat de genoodigden, behalve dat zij de uitnoodiging van de hand wijzen, de dienstknechten, die hen noodigen, mishandelen en dooden, waarvoor de koning hen nu door zijn krijgsvolk ombrengen en hunne stad verbranden laat; een trek, die klaarblijkelijk nadat de gebeurtenis, waarop gezinspeeld wordt, was geschied, namelijk Jeruzalem was verwoest, in de gelijkenis is opgenomen. Een niet bij het verhaal behoorend toevoegsel is bij Mattheüs ook nog dat van het bruiloftskleed, dat bij armen en gebrekkigen moeijelijk te vinden is; doch als men daarvoor de besnijdenis of ook den doop verstaat, die den heidenen als voorwaarde hunner opname in de nieuwe gemeente werden voorgeschreven, dan diende het waarschijnlijk insgelijks om aan de bezwaren der Jodenchristenen te gemoet te komen.

Deze in het latere gedeelte van Mattheüs voorkomende gelijkenissen, van welke Marcus alleen die van de wijngaardeniers, Lukas bovendien nog die van het gastmaal en van de minen (ponden) vermeldt, en tot welke wij ook nog die van den getrouwen dienstknecht (Matth. 24, 45 vlg.; Luk. 12, 42) en van de tien maagden (Matth. 25, 1 vlg.) rekenen kunnen, toonen reeds in de veranderingen en uitbreidingen, die zij gedeeltelijk hebben ondergaan, dat eene vreemde hand daarbij in het spel is geweest, en doen ook voor het overige den

twijfel geboren worden, of wij daarin uitspraken van Jezus zelven en niet veeleer de uitdrukking van het bewustzijn der eerste gemeente bezitten. De gelijkenis van de tien maagden is de getrouwe terugspiegeling der verwachting van Jezus spoedige wederkomst, gelijk deze gedurende de eerste eeuw na zijn verscheiden in den boezem der christelijke kerk leefde; die van de wederspannige wijngaardeniers houdt, zich aansluitende aan de beroemde gelijkenis, die Jesaja 5 voorkomt, den Joden volkomen hetzelfde zondenregister voor oogen, dat wij bij Matth. 23, 34—39, bij Lukas 11, 49—51; 13, 34 vlg. hebben gevonden en welks oorsprong wij afleidden uit een christelijk geschrift uit den tijd der verwoesting van Jeruzalem; en in de gelijkenis van het koninklijke gastmaal verraden althans de bij Mattheüs daaraan toegevoegde bijzonderheden bekendheid met de latere tijdsgebeurtenissen.

Eene derde groep gelijkenissen vormen die, welke alleen bij Lukas voorkomen; deze kunnen echter op zichzelve weder in twee aan elkander ongelijke groepen verdeeld worden. Reeds anderen hebben daarop gewezen, dat in de parabels van het 16[e] en 18[e] hoofdstuk van Lukas doorgaande de rentmeester (16, 8), de mammon (16, 9), de regter (18, 6) als onregtvaardig, of juister als rentmeester, regter, enz. der ongeregtigheid voorkomen en daarin een teeken gezien dat die parabels uit eene gemeenschappelijke bron zijn voortgesproten. Daarbij komt echter in de beide laatste gelijkenissen, evenals in die van den rijken dwaas (12, 16—21), de eigenaardigheid, dat eene door den held der gelijkenis gehouden en door den verhaler telkens op dezelfde wijze ingeleide alleenspraak het keerpunt van het verhaal vormt. „En hij overlegde bij zich zelven," heet het van den mensch, die niet weet wat hij met zijne vruchten zal aanvangen, „en sprak"; van den onregtvaardigen rentmeester: „hij zeide nu bij zich zelven," en evenzoo bij den onregtvaardigen regter: „doch daarna zeide hij bij zich zelven." Ja ook in de woorden, waarmede deze alleenspraken aanvangen, en wel in eene geheel eigenaardige spraakwending, komen de beide gelijkenissen van den dwazen rijke en den onregtvaardigen rentmeester overeen [1]). De eerste begint: „Wat zal ik doen?.... Dat zal ik doen;" en geheel op dezelfde wijze de andere: „Wat zal ik doen?.... Ik weet wat ik doen zal;" gelijk ten andere tusschen de alleenspraak van den onregtvaardigen regter en de karakterschildering van

[1]) Vergel. Köstlin, Die synoptischen Evangelien, blz. 274.

den tragen vriend, die insgelijks tot deze gelijkenisgroep behoort (11, 5 vlg.), eene zelfde wending valt op te merken [1].

Deze kenteekenen, die het gebruik eener gemeenschappelijke bron verraden, zijn tevens evenzoovele kenteekenen, die aanduiden dat deze bron eene joodschchristelijke, ja eene ebionitiesche was. In de gelijkenis van den onregtvaardigen rentmeester wordt het aardsche goed reeds op zichzelf als iets onregtvaardigs voorgesteld; in die van den tragen vriend en den onregtvaardigen regter wordt aan het gebed een gelijk gewigt gehecht, als dit vooral bij de Ebionieten het geval was. Nu waardeerde Jezus wel insgelijks de armoede en het gebed hoog; doch dat wij ons bezwaard gevoelen ze aan hem toe te schrijven, komt deels door de eenzijdigheid, waarmede beiden daar beoordeeld worden, deels door de leemte, die wij in de gelijkenissen van Jezus, Matth. 13, nergens bespeuren, dat men namelijk een hoofdtrek van het verhaal in de toepassing geheel moet onopgemerkt laten. De trage vriend, de onregtvaardige regter, die zich slechts vermurwen laat daar het aanhoudend smeeken hem lastig wordt, is God; de onregtvaardige rentmeester wordt wegens zijne verduistering van het hem toevertrouwde geld, die trouwens het weldoen met den op zich zelf reeds onregtvaardigen rijkdom wil te kennen geven, doch in de gelijkenis een schelmstuk is, geprezen: zoodanige stuitende bijzonderheden komen, gelijk reeds gezegd is, niet voor in die gelijkenissen, welke met den meesten schijn van waarheid aan Jezus zelven worden toegeschreven; evenmin, als de bijna getrouw naar de natuur gekopiëerde joodsche spreekwijzen: „Wat zal ik doen?.... Dat wil ik doen." Doch deze helft der alleen bij Lukas voorkomende gelijkenissen heeft de schrijver van het derde Evangelie, die zich ten doel stelde het tegenstrijdige te vereenigen, zonder twijfel uit eene ebionitiesche bron geput, om op zijne wijze ook deze uiterste regterzijde der toenmaals in de kerk geldende rigtingen in zijn Evangelie het woord te gunnen.

Veel meer komen naar inhoud en vorm met Jezus eigenen trant de andere helft der door Lukas medegedeelde gelijkenissen overeen; als die van den Farizeër en den tollenaar (18, 9—14), van den barmhartigen Samaritaan (10, 30—37) en den

[1]) Luk. 11, 8 (heet het van den tragen vriend): *εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ... διά γε... δώσει αὐτῷ.* Luk. 18, 4 vlg. (spreekt de onregtvaardige regter): *εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι... διά γε... ἐκδικήσω αὐτήν.*

verloren zoon (15, 11—32); en als in de beide laatste reeds iets pauliniesch doorstraalt, in zooverre daar de ten voorbeeld gestelde Samaritaan met een Heiden gelijk geacht kan worden, hier de eigengeregtige oudere zoon evenzeer als een beeld van het latere Jodenchristendom, als de boetvaardige jongere zoon van de tot het Christendom overhellende heidenwereld kan beschouwd worden, dan mag dit wel de bedoeling van den Evangelist en op zijne voorstelling van invloed zijn geweest, doch daarom kunnen de gelijkenissen zelve wel in de hoofdzaak althans door Jezus zelven zijn voorgedragen, met wiens geest zij zoo volkomen strooken. Tusschen deze beide klassen der alleen bij Lukas voorkomende gelijkenissen staat, gelijk wij reeds vroeger herinnerden, de gelijkenis van den rijken man en den armen Lazarus (16, 19—31) in zooverre midden in, als het schijnt, dat hier aan een ebionitiesch ligchaam een antijoodsche staart is toegevoegd, van welke het eerste met evenveel waarschijnlijkheid van joodschchristelijken oorsprong, als de laatste van den Evangelist zelven afkomstig is.

Even als het schijnt dat tot Jezus gerigte vragen aanleiding gaven tot de uitspraken, met welke hij beoogde een of ander te leeren, daar nu eens de jongeren hem vragen, wie de grootste is in het koningrijk der hemelen (Matth. 18, 1)? of Petrus, hoe menigmaal men den broeder, die tegen ons misdaan heeft, moet vergeven (18, 21)? dan de leerlingen van Johannes den Dooper, waarom zijne jongeren niet even dikwijls vasten als zij en de Farizeërs (9, 14)? of de schriftgeleerden en Farizeën, waarom zijne jongeren de voorgeschrevene handwassching voor den maaltijd verwaarloozen (15, 1)? zoo brengen de drie eerste Evangelisten tegen het einde van Jezus loopbaan eene reeks vragen bijeen, die zijne vijanden met de bedoeling tot hem rigtten om òf, als hij daarop niets wist te antwoorden, zijn aanzien bij het volk te verminderen, òf hem een antwoord te ontlokken, waarvan zij zich op eene of andere wijze konden bedienen tot zijn verderf. Reeds bij zijn vertrek uit Galilea vragen bij Mattheüs de Farizeën hem omtrent de echtscheiding (19, 3); en als hij later op den dag na zijnen intogt in Jeruzalem den tempel binnentreedt, rigten de hoogepriesters en de oudsten des volks zich tot hem met de vraag: „Door welke magt doet gij dit?” doch worden door hem tot zwijgen gebragt door de wedervraag, door welke magt Johannes de Dooper handelde (21, 23 vlg.). Daaraan knoopt Jezus ver-

scheidene gelijkenissen vast; doch hierop volgt nog terzelfder plaatse eene groep van drie vragen zijner vijanden en eene wedervraag van hem, die hem rust verschaft (Matth. 22, 15—46; Marc. 12, 13—37; Luk. 20, 20—44). Jezus antwoorden op die vragen bestaan ten deele juist uit die korte onvergetelijke spreuken, die wij reeds hierboven hebben leeren kennen als den voornamen inhoud zijner reden; doch als wij hier daarop nog terugkomen, dan is het, omdat Jezus in eene van haar zich als schriftverklaarder doet kennen. Tegenover de Sadduceën namelijk, die door een geval, dat volgens de joodsche huwelijkswetten mogelijk was, voor te stellen de farizeesche leer omtrent de opstanding, die Jezus ook omhelsd had, wilden bespottelijk maken, ontneemt hij vooreerst aan de zaak al het aanstootelijke, dat zij door die casuistiek verkreeg, door die leer op meer geestelijke wijze op te vatten, en zoekt daarop de leer der opstanding en der tegelijk met haar gedachte onsterfelijkheid zelve te bewijzen door een beroep op eene in de boeken van Mozes gebruikelijke spreekwijze. God noemt zich daar „den God Abrahams, Izaäks en Jakobs"; den God van dooden kan hij zich onmogelijk noemen; daaruit volgt, dat die mannen leven (Matth 23, 31 vlg.). Nu hebben echter deze verhalen omtrent Jezus zooveel overeenkomst met vele anekdoten in den Talmud omtrent rabbijnen, dat men reeds ondersteld heeft, dat zij althans ten deele als tegenhangers van deze in joodschchristelijke kringen zijn verdicht, om Jezus ook in gevatheid in twistgesprekken bij die joodsche celebriteiten niet te doen achterstaan. Daarbij zou men bijzonder gaarne juist die wederlegging der Sadduceërs hem willen schenken, want er zullen er niet velen gevonden worden, die met de Wette daarin eene gelukkige bewijsvoering door diepzinnige opvatting der Schrift zullen zien. Hij maakt zich op rabbijnsche wijze van de rabbijnen af, door eene wel is waar voortreffelijke argumentatio ad hominem, doch die zonder eenige objectieve waarheid is. Wie de kinderen en kleinkinderen van een overleden vriend weldoet en daarbij verklaart, dat hij aldus als vriend van hun vader en grootvader handelt, die zegt daarmede niets omtrent diens voortbestaan of niet-voortbestaan op het oogenblik, waarop die weldaden worden bewezen, ja kan ook dan nog, als hij aan de onsterfelijkheid niet gelooft, aldus spreken. Het eenige, waaromtrent hij zich verklaart, is zijne voormalige en in zijn gemoed nog altijd voortlevende en werkende vriend-

schapsbetrekking tot den gestorvene. Niet anders is het met die benaming van Jehova bij Mozes; de schrijver van 2 Moz. 3, 6 heeft, toen hij zich van haar bediende, enkel aan de aardsche geschiedenis der aartsvaders, en niet in de verte aan hun toestand op dit tijdstip gedacht, welke naar zijne voorstelling, als een verblijf in den duisteren Scheool, een leven en ook geen leven was. Daarentegen werden overeenkomstig de toenmaals door de Farizeën omhelsde voorstelling de gestorvene vromen in een uitnemender gedeelte dezer onderwereld bewaard tot de toekomstige opstanding (vergel. Luk. 16, 22 vlg.), en wanneer Jezus inzonderheid die drie aartsvaders in het rijk van den Messias, en dus na de opstanding, doet voorzitten aan den maaltijd, die de verheerlijkte vromen dan zullen houden (Matth. 8, 11), zien wij, hoe vast hij van hun voortbestaan verzekerd was. Dat hij dit geloof ook in het Oude Testament, waar het in dien zin niet gevonden wordt, meende uitgedrukt te zien, zal ons zoo natuurlijk voorkomen, dat zulks hem in ons oog, dat in hem toch altijd slechts den mensch ziet, niet de minste afbreuk zal doen. Van eene grammatiesch-historiesche schriftverklaring had te dien tijde onder alle palestijnsche en buitenlandsche Joden niemand eenig begrip; juist de scherpzinnigste, zooals b. v. Philo, vierden in dit opzigt aan hun spelend vernuft het ruimst den teugel. Niemand vroeg: wat heeft de schrijver hier met zijne woorden bedoeld? wat moest hij bedoelen als men op de tijdsomstandigheden let? welke kan overeenkomstig de begrippen van zijnen tijd zijne meening zijn? doch wat men zelf daarin als waar en goddelijk meende te onderkennen, dat alleen kon, dat moest, zoo het slechts eenigzins met zijne woorden kon overeengebragt worden, ook de oude heilige schrijver bedoeld hebben. Dat Jezus deze trouwens zeer verkeerde wijze van schriftverklaring zijner tijd- en volksgenooten deelde, is voor ons ook zonder deze anekdote eene even uitgemaakte zaak, als dat hij nog niets wist van het wereldstelsel van Copernicus; doch juist daardoor wordt hij groot in ons oog, dat hij de oude schrift met een nieuwen geest las. Daardoor was hij een profeet, ook al ware hij een nog veel slechter exegeet geweest.

Dat wij ons tot dusverre bij onze beschouwingen betreffende Jezus leerwijze uitsluitend bij de drie eerste Evangeliën hebben bepaald, moet daaraan toegeschreven worden, dat het vierde ons daaromtrent geen uitsluitsel geven kan. Al kun-

nen wij ook toegeven, dat zijn vervaardiger door middel van zijne geheel verschillende ontwikkeling nu en dan den geest en de bedoeling van Jezus begrepen heeft, 't is echter met den vorm en de wijze van uitdrukking geheel anders gesteld. Deze heeft hij, waar zij den stempel der echtheid dragen, aan onze synoptiesche en andere toen ten tijde bestaande Evangeliën ontleend; voor zooverre zij daarentegen hem alleen eigen zijn, bezitten zij alle kenteekenen van vrije, onhistoriesche schepping. Onderscheidene der bij de synoptici voorkomende spreuken, als die van het afbreken en weder opbouwen des tempels (Matth. 26, 61; Joh. 2, 19), van het niet geacht zijn eens profeets in zijn vaderland (Matth. 13, 57; Joh. 4, 44), het wonderwoord: „Sta op, neem uw bed op en wandel" (Marc. 2, 9; Joh. 5, 9), de woorden, dat wie zijn leven liefheeft het verliezen zal en omgekeerd (Matth. 10, 39; 16, 25; Joh. 12, 25), dat de knecht niet grooter is dan zijn heer, noch de leerling grooter dan zijn meester (Matth. 10, 24; Joh. 13, 16), dat, wie zijne jongeren aanneemt, hem zelven en in hem dengene, die hem gezonden heeft, aanneemt (Matth. 10, 40; Joh. 13, 20), de vermaning: „staat op en laat ons van hier gaan!" (Matth. 26, 46; Joh. 14, 31) — deze woorden heeft de schrijver van het vierde Evangelie wel is waar insgelijks, schoon ten deele gewijzigd, in zijn werk opgenomen, doch reeds uit de ongeschikte plaats, die hij velen inruimt (zoo b. v. 4, 44; 13, 16; 14, 31), blijkt ons, dat hij het niet regt verstaat met zoodanige stof om te gaan, dat hij, anders gewoon zijn werk uit één stuk te vervaardigen, Jezus reden uit zijn eigen brein zamen te stellen, er geen slag van had de echte overgeleverde stukken tusschen zijne eigene denkbeelden in te voegen. Zoo mogt hij ook gaarne gelijkenissen mededeelen; doch de synoptiesche streden te zeer met den toon zijner eigene Christusreden en zelf vervaardigde hij er geene. Zijne gelijkenissen van den goeden herder (10, 1 vlg.) en van den wijnstok (15, 1 vlg.) zijn slechts allegoriën, geene parabelen, daar zij den geregelden loop van eene geschiedenis missen. De johanneïesche Christus kan zich niet in die mate van zichzelven los maken, dat hij eene gelijkenis zou kunnen verhalen; voor den subjectieven gevoelstoon van dit Evangelie is de vorm der gelijkenis veel te objectief. Het meest behaagde den schrijver nog de vorm van het twistgesprek, waaromtrent de synoptiesche Evangeliën hem insgelijks ten voorbeeld konden dienen;

maar ook daarvan heeft hij iets geheel anders gemaakt. De strijd, die zich in de drie eerste Evangeliën om de vragen des tijds, het vasten, de handwassching, de sabbatheiliging, de belastingen, de leerstukken der opstanding en van den Messias beweegt, draait in het vierde Evangelie altijd slechts om de persoon en de waardigheid van Jezus; en terwijl in de eerste ook de vraag omtrent de persoon van den Messias geheel objectief behandeld wordt (Matth. 22, 41 vlg.), zien wij hier omgekeerd zelfs de louter objectieve strijdvraag aangaande den sabbat spoedig in het naauwste verband gebragt met de eigenaardig johanneïesche leer omtrent Jezus persoon (5, 17 vlg.). De johanneïesche Jezus spreekt als het ware in cijfers, wier sleutel de Logos-christologie van den Evangelist is en die daarom den medesprekenden, welke dien sleutel missen, onverstaanbaar en aanstootelijk zijn. Is eene zijner uitspraken verkeerd verstaan, dan doet hij, om het onmisbare van dien sleutel nog duidelijker te doen uitkomen, er eene andere op volgen, die zonder den sleutel nog minder kan verstaan worden, en zoo wordt de strijd op eene wijze voortgezet, die, stichtelijk misschien voor hen, die in het bezit van den sleutel zijn, namelijk de lezers van het vierde Evangelie, voor de Joden, die dezen niet bezaten en niet konden meester worden, in de hoogste mate onvruchtbaar en op Jezus standpunt geheel in tegenspraak met zijn plan zou geweest zijn, daar zij het volk slechts van hem kon vervreemden. Geene enkele dezer eigenaardig johanneïesche reden van Jezus kon, zoolang hij als mensch tegenover de menschen stond, regt verstaan worden; dientengevolge heeft hij ook geene daarvan toenmaals op die wijze gehouden.

42. Jezus wonderen.

Als in ons derde Evangelie de Emmaüsgangers den gekruisigden Jezus eenen profeet noemen, magtig in werk en woord (24, 19), dan worden hier door het werk zijne wonderbare daden verstaan en deze als bewijzen zijner profetiesche waardigheid nog vóór zijn woord of zijne leer genoemd. Zoo heet hij ook in de Handelingen, in de rede door Petrus op het Pinksterfeest gehouden, een man onder de Joden bevestigd door krachten en wonderen en teekenen, die God door hem gedaan heeft (2, 22). Het was toch naar de getuigenis van

den apostel Paulus (1 Kor. 1, 22) eene nationale eigenaardigheid der Joden, om van hem, aan wiens leer zij geloof schenken zouden, teekenen te vragen, namelijk zijn woord zou teekenen werken, die menschelijke kracht niet zou kunnen verrigten, ten bewijze, dat God met hem was (Joh. 3, 2); evenals Mozes reeds vóór den ondergang van het oproerige rot van Korach tot het volk zou gesproken hebben (4 Moz. 16, 28 vlg.): „Daaraan zult gij bemerken, dat de Heer mij gezonden heeft en deze werken niet uit mijn hart zijn. Indien zij sterven gelijk alle andere menschen sterven, zoo heeft de Heer mij niet gezonden; maar doet de Heer een wonder, zoodat de aarde haren mond open doet en hen verslindt, zoo zult gij erkennen, dat deze lieden (in mij) den Heer verworpen hebben."

Daar de volkssage der Hebreën aan Mozes en de voornaamste profeten eene reeks van zoodanige wonderen had toegedicht, gelijk die nu in de door het volk als heilig beschouwde geschriften geboekt stonden, was het natuurlijk, dat men van ieder, die daarop aanspraak maakte een profeet, of zelfs „de laatste redder des volks" (na Mozes, als den eersten), namelijk de Messias, te zijn, insgelijks wonderteekenen verwachtte en een leeraar, wat gaven hij overigens ook mogt bezitten, niet voor vol werd erkend, als dit kenteeken tot meerdere staving van zijn woord bij hem werd gemist (vergel. Joh. 10, 41). Dientengevolge is hetgeen de Evangeliën ons berigten zeer geloofwaardig, dat meer dan eenmaal, vooral wanneer Jezus zich iets scheen aan te matigen, dat slechts eenen profeet toekwam, van hem geëischt werd, dat hij zijne magt daartoe door een teeken staafde. Als in de drie eerste Evangeliën de overpriesters en oudsten des volks hem vroegen door wat magt hij het waagde als hervormer in den tempel op te treden (hij had ten vorigen dage de verkoopers en geldwisselaars vandaar verdreven) (Matth. 21, 23; Marc. 11, 28; Luk. 20, 2), dan heeft de vierde Evangelist deze vraag aldus gewijzigd: „welk teeken toont gij ons, daar gij zoo iets doet?" (2, 18), gelijk ook bij Mattheüs (12, 38) de schriftgeleerden en Farizeën eenmaal ronduit van Jezus verlangen een teeken te zien, dat zij zelfs bij eene andere gelegenheid nader omschrijven als een teeken uit den hemel (Matth. 16, 1; Marc. 8, 11).

Het is echter ook zeer natuurlijk, dat Jezus aan zulke vorderingen niet voldeed. Het heette wel, dat de oude profeten zulke daden ook verrigt hadden; doch de oude profeten leefden

in de rekkelijke sage, Jezus voor dat oogenblik nog in de onverbiddelijke historiesche werkelijkheid en eerst later zou de sage ook hem, evenals die profeten der oudheid, tot een hooger standpunt opheffen. Volgens Marcus (8, 12) had Jezus, toen de Farizeën een teeken verlangden, kortaf verklaard, dat aan dit boos en overspelig geslacht geen teeken zou gegeven worden; bij Mattheüs (12, 39; 16, 4) en Lukas (11, 29) voegt hij er nog bij, geen ander teeken dan het teeken van den profeet Jona. Dit wordt wel bij Mattheüs door het bekende toevoegsel vs. 40 overgebragt op Jezus driedaagsch verblijf in het graf, als zijnde dit door het verblijf van den profeet gedurende drie dagen in den buik van den walvisch te voren aangeduid; maar dit toevoegsel ontbreekt bij Lukas, waar men veeleer in de plaats daarvan leest: „gelijk Jona een teeken was voor de Nineviten, zoo zal des menschen Zoon het zijn voor dit geslacht"; en in wat zin hij dit zijn zou, vernemen wij, als het bij Lukas verder heet, dat de mannen van Nineve bij het oordeel tegen dit geslacht zullen optreden, want zij bekeerden zich op de prediking van Jona, de tijdgenooten van Jezus echter, moet men er bij denken, op de prediking van Jezus niet. Dat dit de oorspronkelijke zin der rede van het Jonateeken is, getuigt ook in strijd met zijne eigene uitlegging Mattheüs, als hij na de woorden van het verblijf in den buik des zeediers evenals Lukas voortgaat, dat de Nineviten bij het oordeel tegen dit geslacht zullen optreden, daar zij zich op de prediking van Jona (derhalve niet op het wonder zijner redding uit den buik van den visch) bekeerd hebben. Dat ook bij beide Evangelisten nevens de Nineviten, die op Jona's prediking boete deden, de koningin van het Zuiden wordt aangehaald, die door den roep, die van Salomo's wijsheid uitging, van de einden der wereld werd aangelokt, bewijst, dat hier niet van een wonder, maar in 't algemeen van eene zaak, die grooten indruk maakt, sprake is. Op de inwoners van Nineve heeft bloot Jona's prediking gedurende eenen dag zulk een indruk gemaakt, dat zij tot den koning toe boete deden; op dezelfde en nog krachtiger wijze dringt God de Joden tot bekeering en behoud door Jezus en zijne prediking, doch zij zullen daarvan geen gebruik maken. Dat na Jezus dood en het ontstaan van het geloof aan zijne opstanding door het teeken van Jona de laatste verstaan en dit als eene uitdrukkelijke verklaring van Jezus aan het verhaal toegevoegd werd, sprak van zelf; dat Lukas hier tegenover Mattheüs Jezus rede in

haren meer oorspronkelijken vorm heeft bewaard, is ons ook elders reeds gebleken [1]).

Streng genomen zouden door het woord omtrent het teeken van Jona, ook zelfs als men het op de opstanding doet slaan, alle andere wonderen, derhalve inzonderheid die, van welke hier sprake is, de wonderwerken, die hij verrigten moest, door Jezus van de hand gewezen zijn; doch, zegt men, dat woord moet juist niet in letterlijken en algemeenen zin worden verstaan, gelijk reeds blijkt uit het zijnen zin beperkende bijvoegsel, dat „aan dit boos en overspelig geslacht", namelijk niet aan de tijdgenooten van Jezus in het algemeen, maar alleen aan de Farizeën en schriftgeleerden, die een teeken hadden verlangd, een zoodanig niet zou gegeven worden. Doch deed Jezus in het algemeen wonderen, en vele daarvan zoo in het openbaar als de Evangelisten verhalen, dan waren zij ook voor de Farizeën en schriftgeleerden gedaan, die ze mede konden aanzien en volgens de Evangeliën ze meer dan eenmaal werkelijk mede aanschouwd hebben. Door het door hem veroordeelde „geslacht" heeft Jezus hier evenals Matth. 11, 16 in het algemeen zijne tijdgenooten verstaan, wier onontvankelijkheid en verkeerdheid hem in de Farizeën en schriftgeleerden bijzonder scherp voor oogen traden. Evenwel kan van deze verkeerde meerderheid eene betere minderheid onderscheiden worden, maar niet in dien zin, dat voor deze wonderen zouden worden verrigt, dat toch op zulk eene exclusieve wijze niet zou mogelijk geweest zijn; maar men zou zich deze minderheid dan als eene zoodanige moeten voorstellen, die noch wonderen verlangde noch ze behoefde.

In de meest krasse tegenspraak met dit weigeren van een teeken schijnt Jezus trouwens in het antwoord, dat hij den afgezant des Doopers gaf, zich op eene geheele reeks van wonderen te beroepen, die hij verrigtte en wel om zijne zending als Messias te staven (Matth. 11, 5; Luk. 7, 22). Aan

[1]) Baur (kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, blz. 518 vlg.) vindt in het woord van het teeken van Jona reeds oorspronkelijk eene toespeling op Jezus opstanding, en houdt daarom niet slechts deze verklaring bij Mattheüs, maar ook reeds de bij Lukas voorkomende woorden: „geen teeken zal hun gegeven worden dan het teeken van Jona", voor eene uitbreiding, die in lateren tijd aan Jezus uitspraak is gegeven, zoodat Marcus met zijne eenvoudige afwijzing van den eisch een teeken te zien de zaak juist zou voorstellen. Wat de hoofdzaak aangaat komt dit op hetzelfde neder; alleen gaat met de vermelding van het Jonateeken de geschikte overgang verloren tot hetgeen Jezus dadelijk daarop zegt van der Nineviten bekeering op Jona's prediking.

deze opsomming der wonderen, welke ieder hem kon zien verrigten, voegt Jezus de woorden toe: „En zalig is hij, die zich aan mij niet ergert". Daarmede doelt hij op Johannes den Dooper, die hem had laten vragen, of hij de beloofde Messias was, of dat men eenen anderen moest verwachten? zoo evenwel had deze laten vragen, toen hij van Jezus werken, namelijk zijne wonderdaden, hoorde. Heeft hij laten vragen toen het berigt daarvan hem ter oore was gekomen, dan kan hij zich aan Jezus niet geërgerd hebben, of het mogt wezen dat hij dit berigt niet geloofd of met de Farizeën Jezus werken voor werken des duivels zou gehouden hebben, iets, dat men niet aan kan nemen, als men let op 'tgeen de Evangeliën verhalen. Doch hij kon er misschien nog aan twijfelen, of die wonderen, hoedanige toch reeds door de profeten des Ouden Verbonds waren verrigt, ook ditmaal weder slechts eenen profeet, of eindelijk eenmaal den Messias zelven aankondigden? Dezen vergefelijken twijfel echter kon Jezus niet eene ergernis aan hem noemen. Veeleer luiden zijne woorden zoo, alsof hij ze tegen de zoodanigen gerigt had, die daaraan aanstoot namen, dat hij de wonderen, die men van den Messias verwachtte, niet verrigtte, en in dat geval moeten de wonderen, op welke hij zich onmiddellijk te voren beriep als op zoodanige, die elk door hem kon zien verrigten, in geestelijken zin verstaan worden van den invloed, door zijne leer verwekt. „Hoe?" wil hij zeggen, „gij bespeurt aan mij de wonderwerken niet, die gij van den Messias verwacht? en ik open toch dagelijks den geestelijk blinden de oogen, den dooven de ooren, doe verlamden opstaan en wandelen en geef zelfs hun, die geestelijk dood zijn, een nieuw leven? Wie beseft, hoe veel meer deze geestelijke wonderen beteekenen, zal zich niet ergeren, dat hij de stoffelijke mist; alleen een zoodanige echter is ook voor het heil, dat ik der menschheid schenk, zoowel vatbaar, als het waardig."

Doch zij het ook dat Jezus weigerde zinnelijke wonderteekenen te verrigten, bij de denkwijze zijner tijd- en volksgenooten, moest hij wonderen doen, of hij wilde of niet. Zoodra hij eenmaal voor een profeet gold (Luk. 7, 16; Matth. 21, 11) — en wij zullen het toch niet kunnen betwijfelen, dat hij dien naam even goed als de Dooper ook zonder wonderen kon verkrijgen — vertrouwde men ook, dat hij over wonderbare krachten beschikken kon, en was men eens tot deze overtuiging gekomen, dan moesten die zich zeker ook

werkzaam openbaren. Wanneer, waar hij zich sedert ook vertoonen mogt, de lijdenden hem letterlijk bestormden, opdat zij slechts zijne kleederen mogten aanraken, wijl zij hoopten daardoor genezen te worden (Matth. 14, 36; Marc. 3, 10; 6, 56; Luk. 6, 19), zou het inderdaad vreemd zijn geweest, als bij geen van deze allen de opgewekte verbeeldingskracht, de geweldige zinnelijk-geestelijke indruk, hetzij werkelijke genezing of althans oogenblikkelijke verzachting zijner kwalen had veroorzaakt, die nu aan Jezus wonderkracht werd toegeschreven. Of juist eene kwaal als die der vrouw, die het bloedvloeijen had (Matth. 9, 20 vlg.), op zoodanig eene wijze door de opgewekte verbeeldingskracht kon genezen worden, mag betwijfeld worden, maar men zal niet kunnen ontkennen, dat in menig geval de zaak zich aldus heeft toegedragen, als daar berigt wordt. En wanneer Jezus in zoodanig geval de genezenen, als die vrouw, wegzond met de woorden: „Uw geloof heeft u behouden!" (Matth. 9, 22 vergel. Marc. 10, 52; Luk. 17, 19; 18, 42) dan zou hij niet waarachtiger, bescheidener, juister en naauwkeuriger hebben kunnen spreken. Ook in het berigt der Evangelisten, dat hem in zijne vaderstad Nazaret wegens het ongeloof der lieden slechts weinige genezingen gelukten (Matth. 13, 58; Marc. 6, 5), vinden wij nog een verloren spoor der juiste voorstelling terug.

Zulk eene genezing door de opgewekte verbeeldingskracht was vooral mogelijk bij eene ziekte, die zelve voor de helft op inbeelding berustte en juist toen bij de Joden modeziekte was, de bezetenheid. Wij hebben deze ziekte ook in onze dagen in verband met het op nieuws opgewekte geloof aan geesten en demonen zich zien vertoonen, daar zenuw- en geestverstoringen, die anders eenvoudig den vorm van krampachtige aandoeningen, periodieken waanzin, enz. zouden aangenomen hebben, zich nu onder den invloed van dit bijgeloof voordeden als de bij den lijder heerschende meening van door den duivel bezeten te zijn, en nu ook alleen door aan die meening toe te geven en daarop te werken konden genezen worden. Het is zeer waarschijnlijk, dat Jezus de begrippen van zijnen tijd deelde wat aangaat de meening omtrent de oorzaak dier ziekte; dat zij echter niet zelden op zijn dreigen in den naam Gods week, beschouwde hij als een teeken, dat de messiaansche tijd was gekomen (Matth. 12, 28), doch hechtte daaraan voor zichzelven en zijne jongeren te minder een beslissend gewigt (Luk. 10, 20), daar hij ook anderen hetzelfde

bewerken zag, met welke hij zich in dit opzigt onbevooroordeeld op eene lijn plaatste (Matth. 12, 27; Luk. 11, 19). Dat, terwijl de drie eerste Evangeliën zoo herhaaldelijk van deze soort van zieken spreken (Matth. 4, 24; 8, 16, 28 vlg.; 9, 32 vlg.; 10, 1. 8; 12, 22 vlg.; 15, 22; 17, 18 vlg.), het vierde daarvan in het geheel geen gewag maakt, is een der zekerste bewijzen van zijnen lateren oorsprong en zijn ongeschiedkundig karakter.

Bij zoodanige genezingen, door de opgewekte verbeeldingskracht bewerkt, kon het echter niet missen, dat somtijds met de tijdelijke opwinding ook de door haar veroorzaakte verhooging der levenskracht verdween en de oude kwalen terugkeerden. Ook van zoodanige wederinstorting spreekt Jezus, en wel niet enkel met betrekking tot kranken, die door anderen genezen waren, maar in het algemeen, waarom wij mogen onderstellen, dat zoodanige gevallen ook bij de door hem zelven bewerkte genezingen waren voorgekomen. Hij verklaart dit wat aangaat de bezetenen daardoor, dat de uitgedreven demon met versterkt geweld wederkeert (Matth. 12, 43—45; Luk. 11, 24—26), waaruit wij bespeuren, dat hij aan deze kwalen eene bovennatuurlijke oorzaak toeschreef, maar het er geenszins voor hield, dat de kracht, waardoor hij ze genas, eene absolute was.

Hier staan wij nu echter ook aan de grens, die het gebied van het natuurlijke voor deze werkzaamheid van Jezus bepaalt; niet in dien zin, alsof aangaande elk bijzonder wonderverhaal in de Evangeliën zou kunnen uitgemaakt worden, of en in hoever het als geschiedkundig moet beschouwd worden of niet, doch met dien verstande, dat wij een punt kunnen aanwijzen, waarbij in elk geval de mogelijkheid ophoudt, aangezien wij hier alle geschiedkundige analogie missen en onze kennis der natuurwetten met het verhaalde in strijd geraakt. Om met het uiterste te beginnen, nimmer kan Jezus door eene enkele zegenspreuk voedingsmiddelen tot in het oneindige vermeerderd, nimmer water in wijn veranderd hebben, nimmer in strijd met de wet der zwaartekracht zonder te zinken op het water hebben gewandeld; hij kan geene dooden opgewekt, noch, zoo hij niet tegelijk een dweeper en een bedrieger geweest is, aan de ontdekking van eenen eenvoudigen schijndood het karakter eener doodenopwekking gegeven hebben. Evenmin zal aangeborene of eenige andere blindheid en doofheid op zijn woord of zijne aanraking verdwenen, of me-

laatschheid oogenblikkelijk genezen zijn geweest. Want al zulke verschijnselen zijn wij anders alleen gewoon op het gebied der fabel of van het bijgeloof, maar nooit op dat der geschiedenis te ontmoeten; wij zien wel, dat daaraan somtijds geloof geslagen werd en wel op zoodanige wijze, dat enkelen meenden ze niet alleen medeaanschouwd, maar aan zichzelven ondervonden te hebben (dat blinden een oogenblik waanden te zien, dooven te hooren), zonder dat de vermeende genezing in werkelijkheid was geschied. Behalve de gewaande demoniesche, dat wil zeggen ziels- en zenuwziekten, waren nog het meest die ziekten, welke in de Evangeliën met den algemeenen naam van verlamming worden aangeduid, namelijk gevallen van verlamming, zamentrekking of verkromming van enkele ledematen of het geheele ligchaam (Matth. 4, 24; 8, 6; 9, 2. 6; 12, 10; Luk. 13, 11), daartoe geschikt, door eenen krachtigen indruk op het gemoed, geheel of ten deele, duurzaam of voorbijgaande, genezen te worden; althans zijn hoogst merkwaardige soortgelijke genezingen ook van elders bekend en is ééne van deze door den meester der natuurlijke wonderverklaring met ontwijfelbare oorkonden gestaafd [1]). Onder deze kategorie deels van physieke, deels van enkel gewaande genezingen en in het algemeen van natuurlijke gevolgen der overprikkeling van een religieus opgewonden kring, moeten wij ook de wonderen en teekenen rangschikken, van welke de apostel Paulus spreekt als ten deele door hem zelven verrigt, ten deele in de christelijke gemeente algemeen erkend (1 Kor. 12, 28 vlg.; 2 Kor. 12, 12).

De vraag ligt hier voor de hand, of Jezus, 'tzij uit menschenliefde, 'tzij om werkelijk eenigzins aan de verwachtingen zijner volksgenooten, die teekenen van hem verlangden, te voldoen, zich ook niet van natuurlijke hulpmiddelen heeft bediend? of de populaire leeraar ook niet een populair geneesmeester geweest is? eene meening, die in de dagen der nieuwe verlichting en van het rationalisme in den ruimsten zin toegepast, ook heden (men denke slechts aan Ewalds Geschiedenis van Christus) nog niet ten volle hare kracht verloren heeft. Inderdaad vindt zij eenen onmiskenbaren steun in de gebruiken van het Oosten en zoo ook van het Jodendom, waar priesters en profeten van oudsher tegelijk bewaarders van de

[1]) Paulus, Exeget. Handbuch, I, 2, blz. 509, en de daar aangehaalde mededeeling in den Sophronizon.

geheimen der geneeskunde waren [1]); terwijl de diepe onkunde en het treurige bijgeloof van het volk in die dagen het verklaarbaar maken, dat ook genezingen, die onmiskenbaar door natuurlijke middelen bewerkt werden, voor wonderen werden gehouden. Zullen wij het echter te dien opzigte verder brengen dan tot een bloot vermoeden dat zulks mogelijk kan geweest zijn, dan zou het evangeliesche verhaal ons punten van aanknooping voor onze meening moeten opleveren. Als zoodanig worden door de verdedigers van dit gevoelen al die gevallen beschouwd, waarin Jezus bij zijne genezingen behalve alleen van woorden ook van uitwendige middelen of ligchamelijke aanraking zou gebruik gemaakt hebben. Dat hij de tong van eenen doofstomme met speeksel bevochtigt (Marc. 7, 33), eenen blinde in de oogen spuwt (Marc. 8, 23), de oogen van den blindgeborene met een mengsel van speeksel en slijk besmeert en hem daarop beveelt zich aanstonds in het bad Siloam te wasschen (Joh. 9, 6 vlg.), en dat de genezing hier eerst na deze wassching, doch bij den anderen blinde volgens het uitdrukkelijke berigt van den Evangelist in twee tempo's geschiedt, daarin heeft men de aanwending van natuurlijke hulpmiddelen gezien en verder ook het eenvoudige aanraken en handopleggen (b. v. Matth. 8, 3. 15; 9, 59; 20, 34; Marc. 6, 5; Luk. 4, 40) als eene soort van chirurgikale kunstbewerking beschouwd, toegepast al naar de omstandigheden het vorderden. Doch niets kan meer bepaald in strijd zijn met de bedoeling der evangeliesche berigtgevers. Voor hen heeft de handoplegging bij de wonderbare genezing dezelfde kracht als bij het mededeelen van den zegen; zij zien daarin het uitgaan der hoogere kracht van den wonderdoener tot den kranke, en ook van het speeksel en slijk vinden wij de verklaring niet in de geschiedenis der geneeskunst, maar in die van het bijgeloof, gelijk ook de nieuw verkozen keizer Vespasianus, dien de landvoogd van Egypte uit vleijerij bij het alexandrijnsche gemeen het aanzien van een lieveling der goden wilde geven, eenen blinde in de oogen moest spuwen, die dan ook niet in gebreke bleef aanstonds ziende te worden [2]). Daarbij mag men niet onopgemerkt laten, dat zooda-

[1]) Men kan hier ook denken aan hetgeen Josephus (Bell. Jud. 2, 8, 6) van de genezingen, door de Esseërs bewerkt, zegt; schoon de omstandigheid, dat hij behalve van wortels ook spreekt van steenen, wier eigenschappen zij onderzochten, aan de zaak eer het aanzien van tooverij geeft.

[2]) Tacit. Hist., IV, 81. Sueton. Vesp. 7.

nige handelingen, die, als het spuwen en het maken van een smeersel, nog het meest aan het gebruik van natuurlijke middelen herinneren, niet in de oudste en oorspronkelijkste, maar in de jongste en ook overigens het meest van ongeschiedkundige omwerking verdachte berigten, namelijk bij Marcus en Johannes, voorkomen. Men moet zich daarom in deze zaak daarbij bepalen in het algemeen hare mogelijkheid aan te nemen, zonder dat men tot eene meer voldoende uitkomst kan geraken.

Doch wij hebben ook aan zoodanig eene onderstelling in het geheel geene behoefte, noch ter verklaring van het door Jezus verworven aanzien, noch om het ontstaan der evangeliesche wonderverhalen begrijpelijk te maken. Hij was ten volle in staat zich dat aanzien door zuiver geestelijke middelen te verwerven; en tot het laatste volstaan volkomen aan den eenen kant de door ons niet geloochende, geheel natuurlijke door het geloof gewerkte wonderen en aan den anderen kant de reeds lang door ons besprokene gevolgtrekking, die men uit hetgeen met en door den Messias moest geschieden, maakte tot hetgeen met en door Jezus werkelijk was geschied, ongerekend nog de zinnebeeldige of menige instelling der latere christelijke gemeente typiesch aanduidende beteekenis dezer verhalen.

43. De jongeren van Jezus.

Jezus beoogde met zijn werk en zijne leer niet enkel zoodanige oogenblikkelijke resultaten, als hij bij den uitgebreiden en afwisselenden kring van heen en wedertrekkende volksdrommen alleen verkrijgen kon, hij wilde iets duurzaams grondvesten, en al weten wij ook niet, hoe lang of kort hij zich den tijd, die tot op het eind der tegenwoordige wereldperiode verloopen moest, heeft voorgesteld, toch moest het door hem in den schoot der menschheid ternedergelegde beginsel kracht genoeg bezitten om deze in zoo ruim mogelijken omvang aan te trekken en om te scheppen. Dit kon hij niet bereiken zonder eenen kring van leerlingen, die hem bestendig vergezelden en door hem dieper dan de volksmassa in zijne denkbeelden ingewijd, van zijnen geest doordrongen werden. Zoodanige engere kringen van leerlingen om zich te verzamelen, was bij de hebreeuwsche profeten en later bij de rabbijnen evenzeer gebruikelijk als bij de grieksche wijsgeeren. Inzon-

derheid om den onmiddellijken voorganger van Jezus, Johannes den Dooper, zien wij behalve de af- en toestroomende menigte tegelijk zulk een vasten kring van jongeren.

Uit hoe groot een getal deze bij den Dooper bestond is ons onbekend; bij Jezus doet zich gelijk men weet de eigenaardigheid voor, dat die kring uit twaalf personen was zamengesteld, wier namen ons in het Nieuwe Testament zijn bewaard gebleven in eene viervoudige naamlijst (Matth. 10, 2—4; Marc. 3, 16—19; Luk. 6, 14—16; Hand. 1, 13), die, enkele afwijkingen in de rangschikking en eene in den naam uitgezonderd, gelijkluidend is. Wat dit getal aanduidt ligt voor de hand als men denkt aan de twaalf stammen der Israëlieten; al moge het ook niet waar zijn wat Mattheüs (19, 28) en Lukas (22, 30) Jezus zijnen jongeren doen belooven, dat zij bij zijne wederkomst op twaalf stoelen zullen gezeten zijn en de twaalf stammen Israëls oordeelen zullen. Van eene bepaalde verkiezing der twaalf jongeren tegelijk zegt Mattheüs niets, en hetgeen Marcus (3, 13 vlg.) en Lukas (6, 13) daarvan weten te verhalen, heeft geheel het aanzien, alsof zij hunne verbeeldingskracht vrij spel hadden verleend met de heerschende onderstelling, dat Jezus zelf de twaalven tot zich geroepen had (vergel. Joh. 6, 70; 15, 16; Handel. 1, 2). Aan den anderen kant zou men toch zeker te ver gaan, als men onderstellen wilde, dat men eerst na Jezus dood er door judaistiesche begrippen toe gekomen ware het apostelkollegie uit twaalf personen zamen te stellen. Daarvoor komt dit getal te vroeg voor. Niet slechts de reeds even dertig jaar na Jezus dood geschrevene Openbaring van Johannes spreekt van het twaalftal apostelen als eene fundamenteele instelling der christelijke kerk (21, 14), maar ook de apostel Paulus, die in het eerste tiental jaren na Jezus dood met de Christensekte bekend werd, gewaagt van de twaalven als een gevestigd kollegie (I Kor. 15, 5). Dat Jezus voor den engeren kring zijner jongeren dit getal bepaalde bewijst ongetwijfeld, dat hij bij zijn hervormingsplan allereerst aan het volk Israël dacht, maar niet, dat hij daarbij wilde blijven stilstaan.

Wanneer de Evangelisten, zelfs de zoodanige niet uitgezonderd, die verhalen dat de roeping der twaalven op een bepaald tijdstip is geschied, verschillende leden van dit gezelschap bij bijzondere gelegenheden afzonderlijk of paarsgewijze met Jezus in aanraking laten komen, dan pleit daarvoor in het algemeen de geschiedkundige waarschijnlijkheid; maar de afzonderlijke

ontmoetingen, waarvan zij daarbij te verhalen weten, zijn zoo duidelijk vruchten der sage of der vrije verdichting, dat wij ons eerst later meer naauwkeurig daarmede kunnen bezig houden. Dergelijke bijzondere roepingsverhalen in de synoptiesche Evangeliën omgeven met een verhoogden luister de beide broederparen, de zonen van Jona, Simon en Andreas (de laatste wordt echter bij Lukas gemist) en de zonen van Zebedeüs, Jakobus en Johannes (Matth. 4, 18—22; Marc. 1, 16—20; Luk. 5, 1—11). Van hetgeen in deze verhalen wordt berigt, dat zij van hun aan het galileesche meer uitgeoefend visschersbedrijf door Jezus tot zijne navolging geroepen werden, schijnt zooveel geschiedkundig zeker te wezen, dat zij inderdaad vroeger visschers op dit meer zijn geweest. Hetzelfde kan waar zijn met betrekking tot de roeping van eenen tollenaar, die wij insgelijks bij al de synoptici vinden (Matth. 9, 9 vlg.; Marc. 2, 13 vlg.; Luk. 5, 27 vlg.), schoon hij alleen in het Evangelie van Mattheüs voorkomt onder eenen naam, die in de apostellijsten teruggevonden wordt, namelijk dien van den gewaanden vervaardiger van dat Evangelie, terwijl hij bij Marcus en Lukas Levi heet. Ook het vierde Evangelie berigt, hoe Andreas en Simon tot Jezus kwamen (1, 35 vlg.), maar plaats en omstandigheden zijn daar geheel verschillend; van Jakobus wordt niet gesproken, en op Johannes wordt slechts gezinspeeld op die geheimzinnige wijze, waarop dit Evangelie van zijnen ondersteld en vervaardiger of zegsman gewoon is te spreken. In het verband van dezelfde geschiedenis komt nog voor de roeping van Philippus en Nathanaël, van welke alleen de eerste in de synoptiesche apostellijsten te vinden is, terwijl eene onzekere gissing den laatste tot één persoon maakt met den Bartholomeüs (of naar men thans meent met den Mattheüs), van wien die lijsten gewagen. Daar wel het twaalftal der apostelen bekend was, doch de meeste van deze vrij onbekend waren gebleven, was het natuurlijk, dat enkele opengeblevene plaatsen met verschillende namen werden aangevuld, zooals in de plaats van den Lebbeüs-Thaddeüs der twee eerste Evangeliën in de beide apostellijsten van Lukas een Judas, Jakobus zoon, voorkomt.

Aan het hoofd van al de apostellijsten staat Simon Petrus, bij Mattheüs zelfs met uitdrukkelijke vermelding dat hij de eerste was; in de verhalen der onderscheidene Evangelisten bekleedt hij een aanzienlijker plaats dan al de overige door zijne woorden (Matth. 15, 15; 16, 16. 22; 17, 4; 18, 21;

19, 27; 26, 33; Joh. 6, 68; 13, 6. 9) en daden (Matth. 14, 28 vlg.; 26, 58; Marc. 1, 36; Joh. 18, 16; 21, 3. 7); bij alle geeft Jezus hem de onderscheidende benaming van Kefas of Petrus (Matth. 16, 18; Marc. 3, 16; Luk. 6, 14; Joh. 1, 43). Het is mogelijk, dat een bijnaam, dien hij reeds vroeger bij eene of andere gelegenheid had verkregen, beschouwd werd als een hem door Jezus toegekende eeretitel, of dat die hem eerst later door de gemeente werd gegeven; althans men kan juist niet zeggen dat de bijnaam rotsman bij uitstek gepast was voor iemand, die bij een vurigen geest weinig vastheid van karakter bezat, zooals hij niet enkel door zijne verloochening, maar ook door zijn later gedrag in den strijd tusschen de Christenen uit de Joden en die uit de heidenen bewees (Gal. 2, 11 vlg.). Oneindig passender moet de slechts door Marcus vermelde bijnaam Boanerges of Zonen des Donders voor de beide zonen van Zebedeüs schijnen (3, 17), vooral voor Johannes, als de onweêrzwangere Openbaring werkelijk van hem is, voor beiden, als het verhaal bij Lukas (9, 54) van het vuur, dat zij uit den hemel wilden doen nederdalen op een samaritaansch dorp, waar men hun op hunne feestreis herberging weigerde, op eenen historieschen grondslag berust. Ook dit maakte hunne betrekking tot Jezus nog bijzonder innig, dat hunne moeder (Salome volgens Marc. 15, 40 vergel. Matth. 27, 56) tot het getal der vrouwen behoorde, die Jezus volgden; gelijk zij dan ook Jezus voor hare beide zonen de beide eerste plaatsen in het toekomstige Messiasrijk moet verzocht hebben (Matth. 20, 20 vlg.). In deze drie mannen, Petrus, Jakobus en Johannes, aan welke Marcus, onderscheidene malen nog Andreas toevoegt (1, 29; 13, 3), waarschijnlijk, wijl deze de broeder van Petrus was, zien wij in de drie synoptiesche Evangeliën ons als het ware de kern van het gezelschap der twaalven voorgesteld, met welke Jezus zich afzonderde bij verschillende voorvallen, de verheerlijking op den berg, den zielestrijd in Gethsemane, volgens Marcus ook bij de opwekking van het dochtertje van Jairus, voorvallen, tot wier regt verstand de overigen nog niet rijp schenen of die als mysteriën slechts ten aanschouwe van enkele ingewijden moeten geschied zijn. Waaraan het moet toegeschreven worden, dat één lid van dit synoptiesche driemanschap, Jakobus, in het vierde Evangelie met het diepste stilzwijgen wordt voorbijgegaan (slechts het aanhangsel, hoofdstuk 21, gewaagt in het 2e vers van de zonen van Zebedeüs), terwijl Petrus, zon-

der dat er juist aan den rang hem door de overlevering toegekend iets wordt te kort gedaan, echter met diplomatiesche fijnheid overal bij den „anderen jonger" of den „jonger, dien Jezus liefhad," namelijk Johannes, op den achtergrond wordt geschoven, dit kan door de onderstelling, dat de apostel Johannes het Evangelie geschreven heeft, even bezwaarlijk verklaard worden, als daarentegen de voorstelling, die wij ons omtrent den oorsprong van dit Evangelie vormden, daarover een helder licht werpt, gelijk later door ons zal aangetoond worden. Ook de wijze, waarop in dit Evangelie de rollen tusschen Philippus, Andreas en Thomas verdeeld zijn, berust naar allen schijn enkel op willekeur; misschien oefende echter het verschillende aanzien, dat deze mannen in Klein-Azië genoten, waar b. v. Philippus te Hierapolis begraven was [1]), daarop eenigen invloed uit.

Overigens treedt uit den kring der twaalven slechts die man op kennelijk eigenaardige wijze op den voorgrond, wien al de apostellijsten de laatste plaats toekennen, Judas de verrader. Hoe Jezus daartoe kwam eenen man, die tot zulk eene daad in staat was, in den meest engen kring zijner volgelingen op te nemen en daarin te behouden, en wat Judas er toe aandreef zijnen meester te verraden, wordt ons door de drie eerste Evangelisten wel niet begrijpelijk, doch door den vierden volkomen onverklaarbaar gemaakt. Wat Jezus betreft, zeggen ook de synoptici wel bij andere gelegenheden, dat hij de gedachten der menschen doorschouwde (Matth. 9, 4; Marc. 2, 8; Luk. 5, 22), maar met betrekking tot Judas zeggen zij eerst op het allerlaatst, als het verraad reeds geschied is, dat Jezus het wel had geweten (Matth. 26, 21 vlg.). De vierde Evangelist daarentegen spreekt er uitdrukkelijk van, dat Jezus van den aanvang reeds dengene gekend had, die hem verraden zou (6, 64); waardoor het, uit menschelijk oogpunt beschouwd, geheel onverklaarbaar wordt, waarom hij hem niet uit den kring zijner jongeren verwijderde. Evenzeer blijft ten opzigte van Judas volgens de berigten der synoptici bij het onbeteekenende der hem gebodene geldsom (volgens Matth. 26, 15 dertig zilverlingen, omtrent 45 gulden) de aanleiding tot zijn verraad in het duister; doch als wij in het vierde Evangelie van eene gemeenschappelijke kas lezen, die aan Judas toevertrouwd was en die, waar zich de gelegenheid daartoe voordeed, door hem bestolen werd (12, 6), dan wordt het ons volkomen

[1]) Eusebius, Kerkgeschiedenis, III, 31, 3.

een raadsel, waarom hij om eene geringe belooning, die hij slechts eenmaal ontving, eene vaste betrekking, die zijne oneerlijkheid zoo winstgevend voor hem deed zijn, kon laten varen. Moeten wij nu trouwens aannemen dat, gelijk wij later zullen zien, de hoegrootheid der som slechts afgeleid wordt uit eene ten onregte hier te pas gebragte profetiesche plaats (Zach. 11, 12), de bij Johannes voorkomende onderstelling, dat Judas de hem toevertrouwde kas bestal, berust waarschijnlijk alleen op eene gevolgtrekking uit het door hem gepleegde verraad, evenals het berigt, dat Jezus reeds van den beginne geweten had wie hem zou verraden, alleen zijnen steun vindt in het Logos-Christusbegrip van het vierde Evangelie.

Wij houden ons hier niet onledig met de verschillende gissingen naar de reden, die Judas tot zijn verraad mogt bewogen hebben, waarbij men meestal onderstelde, dat de spijt zijne wereldsch-eigenbatige messiasverwachtingen door Jezus niet bevredigd, misschien ook de drie bevoorregte jongeren aan zich voorgetrokken te zien [1]), hem daartoe aandreef; deze gissingen toch vinden in onze evangeliesche overlevering niet den minsten steun. Daarentegen mag eene onlangs beproefde poging om het geheele verhaal van Judas en zijn verraad als eene opzettelijke verdichting te beschouwen, niet onopgemerkt blijven [2]). Noch Paulus, beweert men, noch de Openbaring van Johannes weet van eenen verrader; beiden spreken eenvoudig van de twaalven, alsof geen uit dat getal was weggevallen (Openb. 21, 14; 1 Kor. 15, 5), terwijl in het pauliniesche verhaal van de instelling van het avondmaal (I Kor. 11, 23), waarin men gewoonlijk meent dat van het verraad wordt gewag gemaakt, slechts van Jezus overlevering aan de overheid sprake is in dezelfde woorden, waarin Mattheüs (4, 12) en Marcus (1, 14) van de gevangenneming des Doopers spreken, waarbij toch geen verraad plaats vond [3]).

Als beweegreden tot het verdichten van een verrader beschouwt de scherpzinnige voorstander dezer meening den wensch der pauliniesche partij, om den heidenapostel in het kollegie der twaalven eene plaats in te ruimen, hetgeen alleen daardoor kon geschieden, dat men een uit hun midden uit-

1) Aldus onlangs ook Renan, Vie de Jésus, 381.

2) Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, 260 vlg.; 285 vlg.; die geschichtstreue Theologie, bl. 75 vlg.

3) I Kor.: ἐν τῇ νυκτὶ, ᾗ παρεδίδοτο (ὁ κύριος Ἰησοῦς). Matth.: ακούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη.

wierp, door hem het verraad door het joodsche volk aan Jezus gepleegd te laste te leggen. Dit zou de schrijver van het grondevangelie gedaan hebben, doch slechts in zoover geslaagd zijn, dat zijne voorstelling van de uitwerping van een der twaalven, voor hem slechts het middel om tot zijn eigenlijk doel te geraken, ingang vond; dit doel zelf, de aanvulling van het twaalftal met Paulus, zou de joodsch-christelijke partij aanstonds verijdeld hebben, daar zij, schoon het niet wagende Judas in zijne eer te herstellen, zijne plaats door de verdichte verkiezing van Matthias aangevuld en daardoor Paulus op nieuws buitengesloten zou hebben. Hoe duister evenwel veel in de geschiedenis des verraders moge zijn, zij biedt echter niets zoo onwaarschijnlijks aan, dat wij ons zouden kunnen gedrongen zien tot zoo gewaagd eene hypothese omtrent haar ontstaan onze toevlugt te nemen, eene hypothese, die ons bovenal daarom onwaarschijnlijk voorkomt, daar wij niet kunnen gelooven dat het Paulinisme zulk een beslissenden invloed op het ontstaan der evangeliesche overlevering zou uitgeoefend hebben.

Wel heeten de twaalf jongeren in al de Evangeliën ook apostelen; doch Lukas (6, 13) alleen zegt uitdrukkelijk, dat Jezus zelf hen aldus zou genoemd hebben. Dit kon hij met het oog op hunne toekomstige betrekking van rondgaande evangeliepredikers ook dan doen, wanneer het ook niet het geval mogt geweest zijn, dat hij hen gedurende zijn leven met zoodanig eene zendingsreis belastte, hoewel dit door de drie eerste Evangelisten wordt verhaald. Of dit werkelijk geschied is, kan om velerlei redenen betwijfeld worden. Vooreerst was Jezus eigene werkzaamheid tijdens zijn leven voldoende om de behoeften te bevredigen van den engeren kring, wier grenzen volgens de synoptiesche voorstelling ook toen nog niet door de uitgezondene jongeren zouden overschreden zijn; ten andere waren toenmaals, zooals Jezus kon weten, de voorstellingen der twaalven omtrent het rijk van den Messias nog zoo geheel joodsch, dat zij door deze te verbreiden zijne bedoelingen enkel konden tegenwerken. En ten derde zijn de voorschriften, die Jezus hun bij hunne uitzending geeft, zoo zeer berekend op de latere omstandigheden na Jezus dood, dat wij een deel daarvan terugvinden in de groote profetiesche rede over den nood der tijden vóór de verwoesting van Jeruzalem (vergel. Matth. 10. 17—22 met Matth. 24, 9—13, Marc. 13, 9 vlg., Luk. 21, 12 vlg.) en het vermoeden geboren wordt, dat ook deze uitzending der apostelen, als zoo menige andere

gebeurtenis, die eerst na Jezus dood voorviel, eerst den herrezene als laatste opdragt (Matth. 28, 19 vlg.) en daarna den nog levenden Jezus als werkelijke proefzending is toegeschreven, van welke, hetgeen ook niet mag voorbijgezien worden, alleen Marcus (6, 30) en Lukas (9, 10) de apostelen terugkeeren en Jezus van hunne verrigtingen verslag laten geven.

Wanneer met betrekking tot de twaalf apostelen wel hunne uitzending nog tijdens Jezus leven, maar niet hunne verkiezing door hem ons twijfelachtig voorkomt, dan verkrijgt de zaak een ander aanzien, waar het de zeventig jongeren geldt, welke Jezus naar het verhaal van Lukas (10, 1 vlg.) nog boven hun getal zou verkoren en uitgezonden hebben. Zoowel de omstandigheid dat alleen Lukas dit verhaalt, als hetgeen hij daaromtrent verhaalt, moet dit berigt een bedenkelijk aanzien geven. Jezus, heet het, zou de zeventig verkozen hebben, na zijn vertrek uit Galilea, en wel met het doel om ze paarsgewijze vooruit te zenden naar al de steden en vlekken, die hij voornemens was te bezoeken. Daarmede schijnt allereerst niet anders bedoeld te zijn, dan hetgeen reeds vroeger (9, 52) was verhaald, dat hij boden had vooruitgezonden naar een samaritaansch dorp om gereedheid voor hem te maken. Is het reeds raadselachtig, waarom hij daartoe zeventig mannen zou noodig gehad hebben, dan is daarbij de opdragt, die hij hun later geeft, in het geheel niet hierop, maar op eene zendingsreize berekend; gelijk zij dan ook bij hunne terugkomst (10, 17) weten te verhalen van het uitwerpen van demonen, hetgeen met een bloot bestellen van herberg voor hem en de zijnen niets te maken zou gehad hebben. Zoo is in de vermaningen, die hij hun geeft, ook sprake van een langer verblijf der boden in steden en huizen om het evangelie te verkondigen, gelijk wij daarvan lezen uit den tijd, die op Jezus dood volgde, met betrekking tot de apostelen en andere evangeliepredikers, waarmede dan echter strijdt, dat onmiddellijk op die vermaningen de terugkomst der jongeren en de mededeeling van hetgeen zij verrigt hebben volgt. Bovendien, als de uitzending der zeventig werkelijk geschied en van die der twaalven onderscheiden ware geweest, dan zou Jezus hun ook ongetwijfeld bijzondere vermaningen op hunne reis hebben medegegeven, terwijl wij in plaats daarvan Lukas hier eenvoudig een deel der instructierede voor de twaalven bij Mattheüs en die reden, die dezelfde Evangelist op de boodschap des Doopers volgen laat, zien gebruiken.

Dat de derde Evangelist de eenige is, die van eene verkiezing en uitzending der zeventig jongeren spreekt, maakt echter de zaak ook daardoor verdacht, omdat zoo iets geheel strookt met zijn eigenaardig standpunt en doel. Wel herinneren de zeventig jongeren allereerst aan de door Mozes om hem te steunen gekozene zeventig oudsten (4 Moz. 11, 16. 25), waarom dan ook de schrijver der *Recognitiones clementinae* [1]) op hen wijst ter staving zijner meening, dat Jezus werkelijk de 5 Moz. 18, 15 beloofde profeet is geweest. Maar zeventig of twee-en-zeventig, was naar de joodsche voorstelling ook het getal van de volkeren der wereld, [2]) en nu is het geheel in den geest van den derden Evangelist, dat hij de zeventig jongeren, waarvan hij misschien in een joodsch-christelijk Evangelie las als eene nabootsing der zeventig oudsten, als voorbeeld des heidenapostels heeft opgevat en hen met deze bedoeling in zijn Evangelie heeft opgenomen [3]).

Laten wij het oog gaan over alles wat ons omtrent de twaalf apostelen, deels uit het Nieuwe Testament, deels uit de enkele andere oorkonden bekend is en vragen wij, in hoever Jezus in hen geschikte en waardige leerlingen had gevonden? dan zullen wij, met uitzondering van den verrader en de eerste indrukken van schrik bij de anderen na des meesters gevangenneming en kruisiging, alle regt moeten laten wedervaren aan hunne trouw en standvastigheid, voorzoover de berigten omtrent hunne verdere lotgevallen als geloofwaardig mogen beschouwd worden. Doch niet even gunstig zullen wij kunnen oordeelen over hunne geschiktheid om hunnen meester te verstaan, tot volkomen inzigt van zijne plannen en denkbeelden te geraken, en dit te minder, naarmate wij ons meer bewogen vinden om Jezus zelf te verheffen. Dat zij ondanks hun verkeer met zulk een leermeester in staat waren, tot op het oogenblik, dat hij uit hun midden werd weggenomen, nog te droomen van een herstelling van het rijk Israël (Luk. 24, 21; Hand. 1, 6) doet ons hun denkvermogen als zeer beperkt beschouwen, en het onbuigzame vooroordeel, waarmede zij zich ook later aankantten tegen de toelating der heidenen in het nieuwe Messiasrijk, ons althans zien, dat zij niet in staat waren zelven, wanneer de omstandigheden zulks vorderden,

[1]) I, 40.
[2]) Clem. Homil., 18, 4. Recogn., 2, 42. Epiphan. Haeres., 51, 7.
[3]) Vergel. Baur, Kanon. Evangel. 499 vlg.; Köstlin, Synoptiker, 264 vlg.; Gfrörer, Die heilige Sage, I, 235; Hilgenfeld, Evangelien, 209.

tot zoodanige gevolgtrekkingen te komen, als in het beginsel, door den meester verkondigd, lagen opgesloten. Wel is ons alleen dat zij tot het laatste ongeschikt waren ontwijfelbaar geworden door de brieven van Paulus, terwijl wij het eerste, dat zij nog tot na Jezus dood wereldsche messiasverwachtingen koesterden, alleen uit de Evangeliën en het boek der Handelingen vernemen, omtrent welke wij niet met zekerheid weten, in hoever het streven om door de tegenstelling met het niet verstaan der twaalven de geestelijke meerderheid van Jezus en den lateren heidenapostel te doen uitkomen, van invloed op hunne voorstelling kan geweest zijn. Doch als de Openbaring, voor welke althans de uitwendige bewijzen zoo beslissend getuigen, als naauwelijks met eenig ander geschrift van het Nieuwe Testament het geval is, echt, dat wil zeggen een werk van den apostel Johannes is, dan verwekt het bij ons een pijnlijken indruk, dat Jezus zoo weinig door een zijner meest vertrouwde jongeren (al laten wij den geliefden jonger van het vierde Evangelie, die aan Jezus borst rustte, er geheel buiten) is begrepen geworden. Want dat in dit boek weinig teruggevonden wordt van den echten geest van Jezus, dat het geheel in den geest van vuurijver en wraakzucht van eenen Elia, door Jezus als hem vreemd afgewezen, is geschreven, dat ook zijne kras joodsche beschouwings- en voorstellingswijze van die des meesters, gelijk wij die uit de drie eerste Evangeliën kennen, hemelsbreed verschilt, behoeft niet uitvoeriger aangetoond te worden. Anders hebben wij wel is waar in het Nieuwe Testament geen echt geschrift van een der twaalven, maar het aanzien, dat Paulus later verkreeg, bewijst, dat onder Jezus onmiddellijke volgelingen zich niemand bevond, die voor de taak berekend was, om des meesters gedachten door die verder te ontwikkelen in overeenstemming te brengen met de ontwikkeling der tijdsomstandigheden.

Dat Paulus deze taak moest vervullen, een man dus, die met Jezus gedurende diens aardsche leven niet van nabij had verkeerd, ja hem waarschijnlijk nooit gezien had, oefende den meest beslissenden invloed op de ontwikkeling des Christendoms uit. Voor hem leefde Jezus niet in zijne eenvoudige geschiedkundige werkelijkheid, maar eerst verheerlijkt door de geestdrift van diens aanhangers, die hij vervolgde en die, opgewonden door het gevaar, waarin zij verkeerden, reeds meer den man, die op de wolken zou wederkeeren, dan den gestorvenen meester voor oogen hadden, en daarop in een visioen,

dat is door de kracht zijner eigene, tot geestvervoering verhitte verbeelding; voor hem was hij dus reeds van den aanvang een bovenmenschelijk hemelsch wezen. Dit was hij wel is waar ook voor hen, die inderdaad zijne jongeren waren geweest, sedert zij het duldeloos grievende feit zijner kruisiging hadden overwonnen door de voorstelling zijner opstanding te scheppen; maar de levendige herinnering aan zijnen aardschen wandel bleef hun nog altijd de band, waardoor zij de voorstelling, die zij zich thans van hem vormden, met het menschelijke en natuurlijke konden verbinden, en dezen band miste Paulus, waarom ook de met fantasie gevulde ballon door niets in zijne steile vaart werd teruggehouden. Paulus, die Jezus nooit als mensch gekend had, begon er mede hem te vergoden; zij, die, als de schrijver van den brief aan de Hebreën, in hetzelfde geval verkeerden, gingen daarmede voort, en dit werk werd voltooid door den schrijver van het vierde Evangelie, die door tijd en woonplaats nog verder van Jezus afstond.

44. De reis naar Jeruzalem.

Men kan niet meer met juistheid bepalen, hoever Jezus, toen hij de noodlottige reis naar Jeruzalem ondernam, gevorderd was met de ontwikkeling van zijn plan en vooral met de ordening van het gezelschap, dat zich om hem had gevormd. Mattheüs laat hem, vóór hij zich opmaakt om derwaarts te gaan, reeds de grondtrekken van een kerkbestunr ontwerpen. Nadat Petrus als woordvoerder van de twaalven zijne overtuiging, dat hun meester de Messias is, heeft uitgesproken, geeft Jezus hem bij Mattheüs niet slechts dien bijnaam met de verklaring, dat hij op hem, als op eene rots, zijne gemeente zou bouwen, maar vertrouwt hem ook als een huisbestuurder (vergel. Jes. 22, 22; Openb. 3, 7) de sleutels van het hemelrijk toe, waardoor hij bevoegd zou zijn, te openen en te sluiten, of gelijk het hier in een verwant beeld wordt uitgedrukt, te binden en te ontbinden, dat wil zeggen te gebieden en te verbieden, met de verzekering, dat wat hij op deze wijze op aarde zou bepalen, reeds van te voren in den hemel zou bekrachtigd zijn (Matth. 16, 17—19). Als Jezus later den gezamenlijken jongeren dezelfde bevoegdheid (Matth. 18, 18 vergel. ook Joh. 20, 23) toekent en de gemeente tot opperste scheidsregtster verheft in de geschillen tusschen Christenen, dan verplaatst ons reeds het gebruik der

uitdrukking: gemeente (ekklesia) in eenen tijd, toen eene zoodanige nog niet bestond, en brengen de bepaalde verordeningen omtrent hare regten, tot welke, ook nog het verbod van het voeren van den titel van rabbi (Matth. 23, 8 vlg.) kan gerekend worden, ons tot een later tijdperk, wier geleidelijk ontwikkelde inrigtingen uit uitdrukkelijke voorschriften van Jezus werden afgeleid; en in verband daarmede kunnen wij ook in de dubbele voorstelling, dat de magt om in de gemeente te binden en te ontbinden, de eene maal aan Petrus, de andere maal aan al de jongeren gezamenlijk wordt opgedragen, de terugspiegeling van verschillende standpunten en stadiën van ontwikkeling van het allereerste kerkbestuur bespeuren.

Wat Jezus met zijne reis naar Jeruzalem beoogde, moeten wij, daar de berigten aangaande die reis zelve daaromtrent niets mededeelen, of veeleer zijn lijden en sterven als het doel daarvan doen voorkomen (Matth. 16, 21; 20, 18), trachten af te leiden uit hetgeen hij bij en na zijnen intogt in de hoofdstad verrigtte. Dit was vooreerst zijn plegtige intogt in de stad (Matth. 20, 1—11; Marc. 11, 1—10; Luk. 19, 29—38; Joh. 12, 12—19) en de daarmede verbondene tempelreiniging, welke laatste reeds vroeger door ons besproken is. De eerste heeft Reimarus gelijk bekend is als eene staatsgreep voorgesteld, waardoor Jezus beoogde zich met de hulp van het volk tot heerscher te verheffen; terwijl men aan den anderen kant de geschiedkundige waarheid dier gebeurtenis betwijfelt, en het verhaal deels uit de door Mattheüs en Johannes aangehaalde voorspelling van Zacharia (9, 9), deels uit de bedoeling om eene tegenstelling te vormen met den krijgshaftigen intogt van den apokalyptieschen Christus (Openb. 19, 11 vlg.) heeft afgeleid. Het zou mogelijk kunnen wezen, dat men aan die voorspelling het rijden op een ezel heeft ontleend, terwijl dan de feestelijke intogt van Jezus onder het gejubel des volks toch nog geschiedkundig waar zou kunnen zijn; doch men zou ook kunnen vermoeden, dat Jezus, die toch de rol van Messias niet geheel van de hand wijzen wilde, tegenover de heerschende voorstelling, die men zich omtrent dezen, als een vreeswekkend oorlogsheld, vormde, in de profetie van Zacharia, waar de Messias als een zachtzinnig vredevorst scheen voorgesteld te worden, een steunpunt had gezocht. Daarin ligt niet noodzakelijk eene politieke toespeling opgesloten; wie ongewapend met eene schaar ongewapenden op het vreedzame dier zijn intogt doet, moet òf reeds als vorst zijn erkend, òf dit slechts

in eenen zin en door middelen willen worden, die alle uiterlijk geweld uitsluiten, zoodat de vorstelijke praal van zijnen intogt slechts het aanzien eener hoogere wijding zijner betrekking van leeraar en hervormer verkrijgt.

Overeenkomstig de berigten der drie eerste Evangeliën was het de galileesche feest-karavaan, met welke Jezus opging en die grootendeels uit leerlingen en volgelingen van den profeet, haar landgenoot, bestond, welke bij het naderen der hoofdstad door het overspreiden van den weg met kleederen en boomtakken en de kreten van Zoon Davids hem die huldebetooning toebragt, waardoor aanstonds de geheele hoofdstad in beweging geraakte. Dat op het berigt der komst van den profeet uit Galilea ook andere feestelingen zich uit de stad zouden opgemaakt hebben, om hem een feestelijken intogt te bereiden, gelijk het vierde Evangelie de zaak voorstelt, zou op zichzelf niet ondenkbaar zijn, doch wordt twijfelachtig door het verband, waarin het hier gebragt wordt met de opwekking van Lazarus.

Als Jezus nu, door die schaar van aanhangers begeleid, weldra tempelwaarts toog en daar die daad verrigtte, waardoor een met de joodsche offerdienst naauw verbonden gebruik zoo gevoelig werd aangerand; als hij daarop gedurende de volgende dagen openbare reden hield, waarin de heerschende partij der Farizeërs en priesters ten heftigste werd aangevallen, hunne huichelarij, hoogmoed, hebzucht zonder mededoogen aan het licht gebragt, het volk opgeroepen om hunne zijde te verlaten en zij zelven met goddelijke straffen en de roeping van andere en meer getrouwe arbeiders in den wijnberg des Heeren werden gedreigd (Matth. 23 vergel. 21, 33—41): dan begrijpt men, dat zoodanige stappen de bezorgdheid der geestelijke heerschers gaande maken en hen konden aansporen pogingen in het werk te stellen, om zich van zulk een gevaarlijken tegenstander zonder omslag te ontdoen, pogingen, wier uitvoering voor het oogenblik enkel door de gehechtheid des volks aan den nieuwen profeet werd verhinderd (Matth. 21, 15 vlg. 45 vlg.; Marc. 11, 18; 12, 12; Luk. 19, 47 vlg.; 20, 19; Joh. 12, 19).

Op wat wijze Jezus gedurende zijn verblijf in de hoofdstad zijn einddoel hoopte nader te komen, daaromtrent kan men zich slechts in onderstellingen verdiepen, daar onze Evangeliën met den afloop en hun dogmatiesch standpunt te rade gaande de zaak aldus voorstellen, alsof hij op niets anders, als op het

mislukken zijner pogingen en zijnen snellen ondergang gerekend had. Doch zij het ook dat hij daarvan een voorgevoel kon hebben en zich in het ergste geval daarop kon voorbereid houden, als verstandig mensch moest hij toch ook een plan hebben gevormd voor het, schoon met elken dag meer onwaarschijnlijk wordende geval dat hij slaagde. In het algemeen kunnen wij ons de zaak niet anders voorstellen, als dat Jezus het voor mogelijk hield door middel van religieus-zedelijk onderrigt het joodsche volk langzamerhand zoover te brengen, dat het zich meer en meer losmaakte van het uitwendige ceremonie-, reinigings- en misschien ook van het offerwezen, zich daarmede van zelf aan de voogdij van hen, die tot dusver zijne geestelijke opperhoofden waren geweest, onttrok en zich toevertrouwde aan de leiding van mannen, die in den geest van echte inwendige godsvrucht waren ontwikkeld. De uitkomsten, die hij in dit opzigt reeds in zijn geboortegewest had verkregen, gaven hem zoowel den moed, als zij hem in de noodzakelijkheid bragten om de magt, die hij bestrijden moest, in haar middenpunt aan te vallen, en daarbij om dit te doen op een tijdstip, waarop hij in de menigte der tezamengestroomde feestelingen, voor zoover zij galileesche landgenooten waren een steun, voorzoover zij daarentegen uitheemsche Joden waren eene gelegenheid vond om zijne denkbeelden spoedig in den ruimsten kring te doen verbreiden. Dat hij nu verwacht had, reeds gedurende de korte tijdsruimte der feestweek zijn einddoel, de omschepping der geheele nationale godsdienst, te bereiken, laat zich niet denken, doch misschien hoopte hij door zijne prediking gedurende dezen tijd althans inzoover vasten voet in de hoofdstad te verkrijgen, dat hij ook later daar kon blijven vertoeven en zijne plannen verder ten uitvoer brengen kon, of was hij misschien van voornemen na het feest weder naar Galilea terug te keeren, het in de hoofdstad uitgestrooide zaad vooreerst uit zichzelf te laten ontkiemen en bij latere gelegenheden, wanneer nieuwe feesten hem naar Jeruzalem voerden, den afgebroken arbeid voort te zetten. Dit alles blijft echter, gelijk gezegd is, slechts vermoeden, doch wij meenden het aan Jezus verschuldigd te zijn, daarop te wijzen, om den schijn weg te nemen, alsof hij, als men eenmaal de evangeliesche voorstelling der zaak laat varen, hetzij een verongelukte omwentelingsman, hetzij een dweeper zonder eenig plan moest geweest zijn.

Nadat Jezus zich onderscheidene dagen in Jeruzalem had

opgehouden, gedurende welken tijd hij de nachten buiten de stad, deels te Bethanië, deels in eene landhoeve aan den Olijfberg plagt door te brengen (Matth. 21, 17; Marc. 11, 11 vlg.; Luk. 21, 37), was het naar de voorstelling van den eersten Evangelist reeds twee dagen vóór het feest zoover gekomen, dat de hoogepriesters, schriftgeleerden en oudsten des volks in het huis van den hoogepriester Kajafas vergaderden om te beraadslagen, hoe zij Jezus door list zouden kunnen doen grijpen en ter dood brengen (Matth. 26, 1—5 vergel. Marc. 14, 1 vlg., Luk. 23, 1). Doch de gunst, waarin zij hem bij het volk zagen staan, maakte de uitvoering van zoodanig plan gedurende de feestdagen, wanneer de hoofdstad overvuld was met geheele drommen van vreemde, vooral ook galileesche bedevaartgangers, onraadzaam, wijl men dan voor een oproer onder de menigte kon vreezen; en daar men nu de uitdrukking „niet op het feest," toch moeijelijk verstaan kan van de uitvoering eener zoo gevaarvolle zaak nog vóór het ophanden zijnde feest zou aangebroken wezen, schijnen derhalve de oversten der priesters verwacht te hebben, dat Jezus ook na het feest, als de overige feestbezoekers zich weder huiswaarts begaven, nog in de hoofdstad zou achterblijven.

Hier begint nu, naar het gelijkluidend berigt der Evangeliën, de rol des verraders. Dat Jezus des nachts buiten de stad vertoefde, kan zijn oorzaak gehad hebben in de overvulling van alle kwartieren der stad gedurende het feest, doch de grond daarvan kan ook, vooral wanneer hij naar het schijnt nu hier dan daar den nacht doorbragt, daarin gelegen zijn dat hij aan de hinderlagen zijner vijanden wilde ontkomen. Al zouden deze in elk geval hem wel ten slotte hebben weten te vangen, toch moest hun een man uit Jezus naaste omgeving welkom zijn, die beloofde hunne dienstknechten naar de plaats te geleiden, waar hij zich juist gedurende dien nacht ophield (Matth. 26, 14 vlg.; Marc. 14, 10; Luk. 22, 3 vlg.; Joh. 18, 2 vlg.; Hand. 1, 16). Met hoeveel zij dit verraad betaalden weten wij niet; want, gelijk wij hierboven reeds opmerkten, zijn de dertig zilverlingen aan eene profetiesche plaats ontleend, die men meende dat op het verraad van Judas sloeg.

Als den dag, waarop de aanslag werd ten uitvoer gebragt, geven de drie eerste Evangelisten met evenveel bepaaldheid den 14den Nisan op, op den avond van welken de eerste en meest feestelijke dag van het Pascha begon, als de vierde

Evangelist den 13den, den avond vóór den aanvang van het feest (Matth. 26, 17 vlg.; Marc. 14, 12 vlg.; Luk. 22, 7 vlg.; Joh. 13, 1 vlg). Beide partijen laten Jezus op dezen avond onmiddellijk vóór hij zich naar de plaats begeeft, waar zijne gevangenneming geschiedde, met zijne jongeren eenen maaltijd houden, die volgens de synoptici de paaschmaaltijd was, volgens Johannes echter niet, gelijk een op den avond van den 13den gehouden maaltijd ook niet kon wezen. Zoo laten dan ook de synoptici Jezus op dezen avond in verband met de bij den paaschmaaltijd gevolgde gebruiken het avondmaal instellen, waarvan Johannes niets zegt, maar Jezus eene andere symboliesche handeling, de voetwassching, aan zijne jongeren laat volbrengen. En evenwel bedoelen beide partijen onmiskenbaar denzelfden maaltijd, hetgeen daaruit blijkt, dat zij dien niet alleen beide den laatsten maaltijd noemen, dien Jezus met de zijnen gehouden heeft en van welken hij is opgestaan om onmiddellijk daarop gevangen genomen te worden, maar ook tijdens dezen zoowel het verraad van Judas als de verloochening van Petrus laten voorspeld worden. Kan hier slechts eene van beide partijen gelijk hebben, de vraag echter, met welke van beide dit het geval is, heeft meer waarde op exegetiesch-kritiesch, dan op historiesch gebied; ter beoordeeling namelijk van de geloofwaardigheid en den oorsprong van het Evangelie van Johannes is hare beantwoording van beslissende kracht, terwijl het er, enkel uit historiesch oogpunt, weinig op aan komt, op welken dag de gevangenneming en teregtstelling van Jezus zijn voorgevallen en of de laatste maaltijd, dien hij met zijne jongeren heeft gehouden, het paaschmaal is geweest of niet. Wij laten daarom deze zaak hier voorloopig rusten, terwijl wij ons voorbehouden, later te verklaren hoe dit verschil in de voorstelling, door onze Evangeliën gegeven, is ontstaan.

45. Jezus laatste maaltijd, gevangenneming en kruisiging.

De beschrijving van den laatsten avond, dien Jezus met zijne jongeren doorbragt, is bij al de Evangelisten ontworpen op grond van de onderstelling, dat hij het hem wachtende lot naauwkeurig in al zijne bijzonderheden vooruit geweten had (vergel. Joh. 13, 1; 18, 4). Deze onderstelling, waartoe zij van zelf werden gebragt door hunne voorstelling om-

trent Jezus als den van God verwekten Messias of het beligchaamde onbegrensde scheppende woord, wordt op ons standpunt binnen de grenzen van het menschelijk mogelijke en het geschiedkundig waarschijnlijke teruggebragt. Jezus mogt vooruitzien, dat het met hem ten einde liep, hij mogt ook wel de trouw van den eenen, de standvastigheid van den anderen zijner jongeren betwijfelen en dit niet verhelen; dat hij echter zoo bepaald geweten en verklaard zou hebben, dat juist in dezen nacht nog zijn lot zou beslist worden, dat hij zoo uitdrukkelijk op Judas als den verrader gewezen en Petrus drievoudige verloochening, vóór de haan zou gekraaid hebben, voorspeld zou hebben, daarvan zou het eerste alleen door wenken, die hij van geheime aanhangers in den joodsche raad ontving, kunnen verklaard worden, terwijl wij hiervan toch in de berigten geen enkel spoor ontdekken, terwijl alles te zamen even weinig historiesch denkbaar is, als het, gelijk wij later zullen zien, psychologiesch gemakkelijk kan verklaard worden, hoe zijne aanhangers er in het vervolg toe geraakten, zich de zaak aldus voor te stellen.

De instelling van het avondmaal met zijne zinspelingen op Jezus dood (Matth. 26, 26—29; Marc. 14, 22—25; Luk. 22, 19 vlg.) wordt reeds begrijpelijk uit het voorgevoel, dat Jezus door een goed inzigt in zijnen toestand natuurlijk in die dagen bij zich moest omdragen. Aan den eenen kant zag hij zich door magtige, diep gekrenkte vijanden omgeven, wier fanatisme tot het uiterste in staat was, terwijl hij aan den anderen kant door zijne meest vertrouwde vrienden slechts hoogst onvolkomen begrepen werd, laat staan dan dat hij met de massa des volks reeds zoover zou gevorderd zijn, dat hij haar als bepaald voor zich gewonnen, als eene bondgenoote, waarop hij zich tegenover de aanvallen zijner vijanden mogt verlaten, zou hebben kunnen beschouwen. Zoo kon het geschieden, dat terwijl hij als een huisvader het brood brak om het onder de zijnen te verdeelen, onwillekeurig het beeld van zijn ligchaam, waaraan misschien door zijne verbitterde vijanden een gelijk lot was toegedacht, en bij het inschenken van den rooden wijn het beeld van zijn bloed, dat misschien binnen kort op dezelfde wijze stroomen zou, hem voor den geest trad, en hij zijne jongeren met een duister voorgevoel verzekeren, dat hetgeen hij thans met het brood en den wijn verrigtte, spoedig met hem zou geschieden en dan mogten

zij, zoo dikwijls zij later gemeenschappelijk brood en wijn zouden gebruiken, aan hem en hetgeen hij hun thans gezegd had denken. Zoo zich bezighoudende met de gedachte aan zijnen nabijzijnden dood, kon hij er toe komen dezen tegelijk als een offerdood, zijn bloed als de wijding van een nieuw verbond tusschen God en de menschheid te beschouwen, en, ten einde der vereeniging, welke hij stichten wilde, een levend middenpunt te geven, deze verdeeling van brood en wijn als eene wederkeerende plegtigheid in te stellen.

Dat alles kon langs natuurlijken weg geschieden; doch het is eene andere vraag, of alles zich ook werkelijk zoo toegedragen heeft, als de Evangelisten ons berigten. Wel bewijst op ons standpunt het stilzwijgen van den vierden daartegen niets, maar aan den anderen kant legt ook evenmin de getuigenis van den apostel Paulus daarvoor (1 Kor. 11, 23—25) een zoo beslissend gewigt in de schaal, als men gewoonlijk aanneemt. Paulus deelt de overlevering omtrent de instelling des avondmaals mede, zoo als hij die in de gemeente had gevonden toen hij zich bij haar aansloot; doch hoeveel van deze overlevering op historieschen grondslag rustte en hoeveel daarvan eene vrucht was van de wijze, waarop deze plegtigheid sedert in de christelijke kerk werd gevierd, kan niet zoo ligt uitgemaakt worden. Had Jezus dien avond, overeenkomstig de wijze waarop het paaschfeest door de Joden werd gevierd, brood en wijn uitgedeeld en daarmede slechts ter loops eene toespeling op den hem bedreigenden gewelddadigen dood verbonden en was sedert in de gemeente het gebruik ontstaan, deze uitdeeling tot gedachtenis van zijn sterven te herhalen, dan kwam men van zelf daartoe, om Jezus zelven het voorschrift in den mond te leggen dat men aldus zijn dood zou herdenken („doet dit, zoo dikwijls gij drinkt, tot mijne gedachtenis"). Was men in de gemeente daaraan gewoon geworden, brood en wijn bij dit gedachtenismaal als het ligchaam en bloed van Christus te beschouwen, en in het laatste het bloed eens nieuwen verbonds te zien, dan moest hij zelf die stof daarvoor reeds verklaard hebben, en zoo kon de laatste maaltijd van Jezus in lateren tijd voor iemand, die de zaak uit het oogpunt der christelijke avondmaalsviering beschouwde, ook al had hij, als de apostelen, daaraan deelgenomen, zich in zoodanig licht vertoonen. Gemakkelijk kwamen de eerste Christenen er toe, ook zonder dat Jezus dit behoefde bevolen te hebben, dien maaltijd her-

haaldelijk te vieren, deels door het jaarlijks wederkeerende Paaschfeest en deels meer nog door de heilige maaltijden der Esseërs, die wekelijks, en op bijzonder plegtige wijze om de zeven weken werden gehouden; met dit onderscheid alleen, dat de Christenen, het joodsche paaschgebruik volgende, het gebruik van wijn instelden in de plaats van het bij de maaltijden der Esseërs nevens het brood gebruikelijke water.

Van het voorgevallene aan den Olijfberg, dat de Evangelisten onmiddellijk op den laatsten maaltijd doen volgen (Matth. 26, 30 vlg.; Marc. 14, 21 vlg.; Luk. 22, 39 vlg.; Joh. 18, 1 vlg.), is zooveel zonder twijfel historiesch, dat Jezus door knechten der overpriesters onder aanvoering van eenen ontrouwen jonger gevangen is genomen zonder eene ernstige poging tot wederstand in het werk te stellen. Daarentegen draagt hetgeen bij de synoptici aan de gevangenneming voorafgaat, de zoogenaamde zielestrijd met het driemaal henengaan tot de jongeren bij Mattheüs en Marcus, den engel en het bloedige zweet bij Lukas, in ieder geval eene sterk mythiesche tint. Doch ook het algemeene berigt, dat Jezus op den avond voor zijn lijden en sterven door angst werd benaauwd en deze stemming enkel door een geweldigen inwendigen strijd is meester geworden, berust op de onderstelling, dat hij van hetgeen hem in de eerstvolgende uren wachtte zeker en naauwkeurig is bewust geweest. Tegen die onderstelling moeten wij protest aanteekenen; want de Evangelisten stellen zich die voorbewustheid als eene bovennatuurlijke voor, waarmede wij ons niet kuunen vereenigen; ware zij daarentegen natuurlijk geweest, dan zou zij moeijelijk zoo helder hebben kunnen zijn, dat zij zoodanig eene gemoedsbeweging juist in het uur, dat aan het gevreesde gevaar voorafging, zou hebben kunnen te voorschijn roepen. Slechts zooveel mogen wij als geschiedkundig waar aannemen, dat, toen in den laatsten tijd het denkbeeld van eenen bloedigen afloop Jezus steeds klaarder voor den geest kwam, dit schrikbeeld eene sombere schaduw in zijn gemoed wierp en hij al zijne zedelijke kracht en eene verlevendiging van het bewustzijn van Gods vaderliefde en zijne heilige roeping heeft noodig gehad, om zijne kalme, Gode berustende stemming ook in dit uiterste te bewaren.

Bij al de Evangelisten ontmoeten wij deze grondtrekken van het daarop volgende verhaal van Jezus verhoor en veroordeeling (Matth. 26, 57—27, 31; Marc. 14, 53—15, 20; Luk. 22, 54—23, 25; Joh. 18, 12—19, 16), dat Jezus eerst voor

de joodsche overheid verhoord en schuldig bevonden, daarop voor den romeinschen procurator gevoerd wordt, die het doodvonnis moet bekrachtigen en doen voltrekken, van de schuld des aangeklaagden echter niet zoo dadelijk overtuigd is en na herhaalde pogingen om hem te redden, enkel toegevend aan het onstuimig dringen der Joden, bevel geeft tot zijne teregtstelling. Bij de beide eerste Evangelisten komt onder den sluijer eener zoogenoemd valsche beschuldiging als het misdrijf, dat Jezus voor den joodschen regtbank doet veroordeelen, zijne uitspraak voor, dat hij den tempel Gods wilde afbreken en in drie dagen weder opbouwen, dat wil zeggen, volgens hetgeen vroeger door ons is uiteengezet werd hij beschuldigd het wezen der joodsche godsdienst te hebben aangerand; hetgeen zeker eene valsche beschuldiging was, wanneer men bedoelde dat hij zich daarbij van gewelddadige middelen zou bediend hebben, maar wat de bedoeling zelve aangaat niet ongegrond was. Hierop vroeg men hem, of hij beweerde werkelijk de Messias te zijn? en dat hij dit bevestigend beantwoordt met toespeling op Ps. 110 en Daniël 7, wordt als godslastering en een misdrijf, dat met den dood moest worden geboet, beschouwd. Tegenover den romeinschen procurator maakten de joodsche overheden naar het eenstemmig berigt der Evangelisten gebruik van het staatkundig karakter, dat aan de waardigheid van den Messias als koning der Joden kon gegeven worden, om den aangeklaagde in zijn oog een opruijer des volks tegen de romeinsche heerschappij te doen schijnen, waardoor zij niet zonder moeite, daar Pilatus in Jezus geen staatkundig gevaarlijk mensch kon zien, eindelijk hun doel bereikten. In dit alles is niets geschiedkundig onwaarschijnlijks gelegen, hoewel men ook niet voorbij kan zien, dat vooral het tegenstreven van Pilatus door de Evangelisten bijzonder breed behandeld is, om aan den eenen kant Jezus onschuld, aan den anderen kant de verstokte boosheid der Joden te doen uitkomen; waarom wij dan ook daarop, evenals op de geheele nadere uitwerking van dit tafereel in de Evangeliën, bij een later onderzoek zullen terugkomen.

Zoo hebben wij bij de beschrijving, die de Evangelisten van Jezus kruisiging geven (Matth. 27, 31 vlg.; Marc. 15, 20 vlg.; Luk. 23, 25 vlg.; Joh. 18, 16 vlg.), hier ook niets te maken met al die trekken, die alleen daartoe dienen, om de natuur zoowel als de menschheid, het voorhangsel des tempels evenzeer als de heilige schrift voor de onschuld des gekruisten

tegenover zijne moordenaars te doen getuigen; wij bepalen ons louter daarbij, dat hij aan het kruis genageld en gelijk men algemeen meende als dood daarvan weder is afgenomen. Ter beoordeeling der realiteit van zijnen dood, komt vooral de vraag in aanmerking, hoelang Jezus zoowel vóór als nadat hij scheen gestorven te zijn, aan het kruishout heeft gehangen. Want de kruisiging was, bij het geringe bloedverlies, dat de wonden der nagelen veroorzaakten, geene snel doodende straf, en moest dit ook niet, maar juist door hare langdurigheid des te pijnlijker wezen. Hoe langer Jezus derhalve ten eerste levend aan het kruis hing, des te meer waarschijnlijk is het, dat, toen eindelijk geen teeken van leven zich meer vertoonde, hij ook werkelijk had opgehouden te leven; en hoe langer hij ten andere na dien tijd nog daaraan hangen bleef, des te zekerder moest ook, wat tot nu toe misschien enkel schijndood geweest was, tot werkelijken dood worden; terwijl daarentegen, zoo hij na weinige uren reeds gestorven scheen en aanstonds van het kruis ware afgenomen, dit mogelijk eene bedwelming had kunnen zijn, waaruit hij weder had kunnen ontwaken. Nu weten wij uit Mattheüs (27, 45 vlg.) en Lukas (23, 44 vlg.) alleen, dat Jezus een weinig langer dan drie uur levend aan het kruis moet gehangen hebben; want, nadat zij reeds allerlei verhaald hebben, dat terwijl hij daar hing, gebeurde, laten zij om de zesde ure (dat beteekent om 12 uur des middags) eene duisternis ontstaan en deze tot omtrent de negende ure ('s namiddags 3 ure) duren, waarop zij dan Jezus dood laten volgen. Volgens Marcus (15, 25) zou Jezus omtrent de derde ure ('s voormiddags 9 ure) gekruisigd zijn en derhalve zes uren levend aan het kruis gehangen hebben. Daarentegen laat Johannes (18, 28) eerst omtrent de zesde ure, des middags, toen volgens de synoptici de zon verduisterde boven den reeds aan het kruishout hangende, Pilatus het vonnis vellen, en wanneer nu met Jezus wegvoering en kruisiging natuurlijk ook nog eenigen tijd verliep, terwijl aan den anderen kant vóór het aanbreken van den volgenden dag, namelijk naar joodsche tijdrekening vóór 's avonds 6 uur, Jozef van Arimathea den procurator om Jezus lijk zal verzocht en het na bekomen verlof van het kruis afgenomen zal hebben, dan blijven er slechts twee of drie uren over, die Jezus vóór, en waarschijnlijk nog minder, die hij nadat alle teekenen van leven verdwenen waren, aan het kruis kan gehangen hebben.

Volgens Marcus (15, 44) zou Pilatus zelf zich verwonderd

hebben over Jezus spoedig gevolgden dood, doch dat hij werkelijk gestorven was van den hoofdman, die aan het kruis de wacht hield, vernomen hebben; volgens Johannes (19, 31 vlg.) zou hij op verzoek der Joden soldaten hebben uitgezonden, om door verbrijzeling der beenen den dood der drie gelijktijdig gekruisten ontwijfelbaar en hunne afneming nog vóór het aanbreken van den volgenden feest- en sabbatdag mogelijk te maken; doch in de plaats daarvan een der soldaten, daar zij Jezus reeds dood vonden, hem nog alleen maar met de lans eenen steek in de zijde gegeven en dit het uitvloeijen van water en bloed ten gevolge gehad hebben. Men heeft gemeend dat deze lanssteek de werkelijkheid van Jezus dood boven allen twijfel verhief, doch niet alleen is hetgeen hij ten gevolge zou gehad hebben iets onmogelijks, maar hij komt ook in het vierde Evangelie, dat er alleen van gewaagt, met een zoo wonderlijk profetiesch-mystiesch pragmatisme verbonden voor, dat hij geen het minste historiesch gewigt bezit, maar wij er eerst later, als de overige ongeschiedkundige opsiering van dit deel der evangeliesche geschiedenis behandeld wordt, over spreken kunnen. Dat Jezus werkelijk gestorven is blijkt geenszins voldoende uit hetgeen ons omtrent zijne teregtstelling bekend is, maar de zekerheid daarvan berust op het gemis van elk genoegzaam voldoend bewijs zijner herleving: zoo de dood van iemand, omtrent wiens later voortleven elk geschiedkundig berigt ontbreekt, als zeker kan beschouwd worden, dan kan ook aan Jezus dood aan het kruis niet getwijfeld worden.

De veel besprokene vraag, of alleen des gekruisten handen, of ook zijne voeten aan het kruishout zijn genageld, staat niet onmiddellijk met de realiteit van zijnen dood in verband. Want ook al ware het laatste het geval geweest, dan zou daardoor nog niet de mogelijkheid van eenen schijndood zijn uitgesloten, daar ook het vastnagelen der voeten nog geene doodbloeding ten gevolge had; doch het rondtrekken van Jezus, volgens de evangeliesche berigten reeds op den dag na zijn herleven, van het graf naar de stad, daarop naar het drie uur ver gelegene Emmaüs, daarna 's avonds weder naar de stad, en spoedig later zelfs naar Galilea, zou natuurlijk eene onmogelijkheid geweest zijn, als hij ook ontstokene en pijnlijke wonden in de voeten had gehad. Inzoover zijn de aanhangers dier theologiesche rigting, welke zich de opstanding van Jezus als een natuurlijk ontwaken uit schijndooden toestand voorstelt, na-

melijk in onze dagen niet alleen de enkelen, die rondweg voor hunne rationalistiesche gevoelens uitkomen, maar ook de velen, die alleen schroomvallig en sluiksgewijze die gevoelens omhelzen, zeer bij deze vraag geïnteresseerd, vooral bij hare beantwoording in dien zin, dat alleen de handen zijn vastgenageld geweest [1]), terwijl wij op ons standpunt geene reden hebben, om ons òf voor de eene òf voor de andere zijde van het vraagstuk te verklaren. Wat de Evangelisten betreft, verspreiden de berigten der beide eerste daarover geen licht; wanneer bij Lukas (24, 39) de herrezene den jongeren ten bewijze, dat hij de werkelijke, hun bekende Jezus en geen onbeligchaamd spooksel is, zijne handen en voeten vertoont en ze uitnoodigt die te betasten, dan denkt men van zelf aan de wonden, die daarin nog zigtbaar waren; terwijl men genoopt wordt bij Johannes, waar behalve van de wonde in de zijde alleen nog van de teekenen der nagelen in de handen sprake is, zich deze alleen als vastgenageld voor te stellen. Van de gelijktijdige schrijvers geeft Josephus ons, hoe vaak hij ook in zijne Geschiedenis van den joodschen oorlog van kruisigingen moet gewagen, omtrent dit punt geen uitsluitsel; kerkvaders, die insgelijks nog in de gelegenheid waren om gekruisten te zien, als Justinus [2]), Tertullianus [3]), verhalen ook wel dat Jezus voeten zijn vastgenageld geweest, maar wij weten niet, of dit geschiedde, omdat zij wisten dat dit bij de kruisiging gebruikelijk was, dan om te kunnen doen uitkomen, dat de plaats, Ps. 22, 17, „zij hebben mijne handen en voeten doorgraven," in Jezus vervuld was geworden. In de bekende plaats van Plautus [4]) eindelijk, waar van een dubbel vastnagelen der handen en voeten gesproken wordt, achten velen de bedreigde verzwaring der straf niet daarin gelegen, dat beide soorten van ligchaamsdeelen met twee nagelen in plaats van met éénen, maar dat behalve de handen, zooals gewoonlijk plaats vond, bij wijze van uitzondering ook nog de beide voeten moesten vastgenageld worden. Alles overwogen, pleit wel het meeste voor de waarschijnlijkheid van het vastnagelen der voeten; doch bij gebrek van zeker bewijs moet de zaak aan ieders individueel oordeel worden overgelaten.

[1]) Vergel. de verhandeling van Paulus: Zwei Nägel weniger in den Sarg des Rationalismus. Lit.-Blatt. der Allgem. Kirchenzeitung, 1831, N°. 135. Men vergelijke echter ook wat Schleiermacher hieromtrent zegt in zijne Vorlesungen über das Leben Jesu.

[2]) Dial. c. Tryph., 97. [3]) Adv. Marcion., III, 19.

[4]) Mostellaria, II, 1, 13.

Dat Jezus na zijne afneming van het kruis is begraven geworden, was reeds ten tijde van den apostel Paulus eene in de christelijke kerk bestaande overlevering (1 Kor. 15, 4) en niets pleit op zichzelf daartegen; want hoewel ook volgens romeinsch gebruik de gekruisten plagten te blijven hangen, totdat hunne ligchamen door ontbinding en de vogels waren verteerd, en volgens joodsch gebruik de opgehangenen voor den avond werden afgenomen en op eene ongewijde plaats werden begraven, werd toch door eene romeinsche wet den vrienden en bloedverwanten der teregtgestelden vergund hunne lijken te begraven, wanneer zij daarom verzochten. Geen der Evangelisten spreekt er van, dat Jezus jongeren dit met betrekking tot zijn lijk zouden gedaan hebben; alle laten hier veeleer een man, die slechts meer verwijderd met Jezus had verkeerd, den rijken raadsheer Jozef van Arimathea, optreden, met afwijkingen evenwel in de vermelding der wijze, waarop de begrafenis zou geschied zijn, die eenigen grond tot twijfel geven en ons nopen later op dit onderwerp terug te komen, wanneer wij buitendien het alleen bij Mattheüs voorkomende verhaal van de wacht bij het graf zullen bespreken.

46. De opstanding. Het onvoldoende der Evangeliesche berigten.

Volgens al de Evangeliën is Jezus nu, nadat hij op Vrijdagavond was begraven geworden en gedurende den Zaturdag in het graf had gelegen, op den vroegen morgen van Zondag tot een nieuw leven ontwaakt daaruit te voorschijn getreden (Matth. 28, 1 vlg.; Marc. 16, 1 vlg.; Luk. 24, 1 vlg.; Joh. 20, 1 vlg.). Er wordt niet van gesproken, dat iemand van dit voorval getuige zou geweest zijn; ook Mattheüs, die het graf met eene wacht omgeeft, laat deze, verblind door den lichtglans van den tot afwenteling des steens uit den hemel nedergedaalden engel, als dood ter aarde vallen en dus niet meer zien, hoe de engel zijne taak verrigtte en Jezus uit het graf te voorschijn trad. Doch spoedig daarop komen, volgens het berigt van al de Evangelisten, onderscheidene of enkele vrouwen bij het graf, waar zij reeds den steen afgewenteld vinden en daarop van een of meerdere engelen Jezus opstanding vernemen, welke spoedig daarna door onderscheidene verschijningen van den verrezene zelven boven allen twijfel wordt verheven.

Hier zijn wij nu tot het beslissende punt genaderd, waar wij, tegenover de berigten omtrent Jezus wonderbare herleving, òf het onvoldoende der natuurlijk-geschiedkundige beschouwingswijze voor de beoordeeling van het leven van Jezus erkennen, derhalve al wat wij tot nu toe beweerden herroepen en onzen geheelen arbeid opgeven moeten, òf er ons toe moeten verbinden, den inhoud dier berigten, dat wil zeggen het ontstaan van het geloof aan Jezus opstanding zonder dat daarmede eene wonderbare gebeurtenis gepaard ging, begrijpelijk te maken. Hoe meer nu deze vraag de hartader van het geheele tot nu toe bestaande Christendom onmiddellijk beroert, des te meer moet het ook in het oog springen, hoe kwetsend elk daaromtrent gesproken vrij woord moet klinken, ja welke noodlottige gevolgen het ook hebben kan voor hem, die het uitspreekt; maar hoe gewigtiger ten andere dit punt is en hoe grooter zijne beteekenis is voor de opvatting van het Christendom, des te gebiedender wordt ook voor den geschiedvorscher de noodzakelijkheid om met terzijdestelling van al die zwarigheden zich daaromtrent regt onbewimpeld, regt duidelijk, zonder dubbelzinnigheid en geheimhouding te verklaren.

Dat voor de gewone soort van theologen, voorzoover zij zich niet geheel door de letter laat binden, dit gedeelte der evangeliesche geschiedenis het veld is, waarop zij ten volle haar talent ontwikkelt, om met veel woorden niets te zeggen of iets geheel anders te zeggen, als de woorden schijnen aan te duiden; dat een Hase hier met frases schermt, om het te verbergen, dat hij tot het geloof aan een blooten schijndood van Jezus overhelt, een Ewald zijne denkbeelden in de meest gezwollene bewoordingen hult, om niet te laten bemerken, dat hij wat dit hoofdpunt aangaat, met den onophoudelijk door hem beschimpten vervaardiger der kritiesche bewerking van het Leven van Jezus overeenstemt, zal men natuurlijk vinden. Doch zelfs Baur is er toe gekomen te verklaren, dat Jezus opstanding op zichzelve beschouwd voor geen geschiedkundig onderzoek vatbaar was [1]), en heeft daarmede, althans in woorden, de question brûlante ontweken, want zijne woorden hebben deze beteekenis, alsof het niet geschiedkundig zou kunnen uitgemaakt worden, en als behoorde het ook niet tot de taak van den geschiedvorscher te beslissen, of Jezus opstanding eene uitwendige, hetzij wonderbare of natuurlijke gebeurtenis, dan of zij slechts eene vrucht van het geloof der jongeren is ge-

[1]) Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 89.

weest. Daarvan stond echter voor Baur in elk geval zooveel vast, dat zij in geenen deele het eerste, in geen opzigt eene uitwendige gebeurtenis geweest is, waardoor hem van zelf slechts het tweede overbleef. De opmerking, dat hij daarvan niet als geschiedvorscher, maar als beoefenaar der wijsbegeerte overtuigd was, kan ten deele als onjuist, ten deele als een sofisme beschouwd worden. Want ook slechts uit bloot historiesch oogpunt beoordeeld, moest hij de nieuw-testamentiesche opstandingsverhalen ontoereikend achten, om te bewijzen dat de gekruiste werkelijk herleefd is, terwijl voor elk geschiedbeoefenaar zooveel wijsbegeerte onontbeerlijk is, als hier en elders noodig is om het wonder van de hand te wijzen, en vooral Baur daarvan overal op historiesch gebied heeft gebruik gemaakt. Iets anders en een echt historiesch woord van Baur is het, als hij in verband daarmede zegt, dat men om al het volgende te kunnen verklaren, noodzakelijk niet zoozeer het feitelijke van Jezus opstanding, als veeleer het geloof daaraan als den grondslag van een historiesch onderzoek moet beschouwen. Want dat is eene heilzame teregtwijzing voor die apologeten, die de wereld zouden willen overtuigen, dat het ontstaan der christelijke gemeente niet kan verklaard worden, als men niet van de erkentenis uitgaat, dat Jezus werkelijk opgestaan is. Neen, zegt de historicus teregt, dat alleen moet erkend worden, dat de jongeren vast aan Jezus opstanding hebben geloofd. En dat is ook volkomen voldoende om hun verder optreden en handelen begrijpelijk te maken. Waarop dit geloof steunde, wat in de opstanding van Jezus als feit moet beschouwd worden, ziedaar eene nog onbeantwoorde vraag, die de geschiedvorscher op deze of gene wijze mag beantwoorden, zonder dat daardoor de oorsprong van het Christendom meer of minder begrijpelijk zou worden.

Ongetwijfeld is het ontstaan van dit geloof bij de jongeren voldoende verklaard, wanneer wij de opstanding van Jezus als uitwendige wonderbare gebeurtenis zoo opvatten, als de Evangelisten haar voorstellen, namelijk als wij onderstellen, dat Jezus werkelijk dood geweest, daarop door God krachtens eene daad van diens almagt in het leven teruggeroepen of veeleer in een nieuw hooger bestaan overgeplaatst is, in hetwelk hij zich wel den zijnen op aarde nog ligchamelijk openbaren kon, maar niet meer aan den dood onderworpen, weldra in den hemel in de onmiddellijke nabijheid Gods opgenomen werd. Velerlei redenen verhinderen ons echter deze voorstelling tot

de onze te maken. Hetzij wij aan de mogelijkheid van wonderen gelooven of niet: zullen wij er toe komen om aan te nemen dat zulk een ongehoord wonder werkelijk is geschied, dan moeten de berigten daaromtrent van zoodanigen aard zijn, dat het moeijelijker zou vallen aan hunne onwaarheid dan aan de waarheid van het wonder, dat zij verhalen, te gelooven. De verhalers zouden vóór alles ooggetuigen moeten zijn, het voorval ons medegedeeld moeten worden door de personen zelve, die daarvan getuige zouden zijn geweest. Dat nu van onze Evangeliën een enkel eenen apostel of eenig ander ooggetuige van het leven van Jezus tot vervaardiger zou gehad hebben, is eene onderstelling, aan wier gegrondheid wij uit het bovenstaande hebben leeren twijfelen. Het eenige geschrift van het Nieuwe Testament, waaromtrent wij het althans als waarschijnlijk moesten beschouwen, dat het van één der twaalven afkomstig is, de Openbaring van Johannes, brengt ons niet verder dan tot het algemeene geloof, dat Jezus gestorven is en nu in onsterfelijkheid leeft (1, 5.18; 2, 8 en elders.)

De oudste schrijver, die ons meer uitvoerige bijzonderheden mededeelt omtrent de wijze, waarop het geloof aan Jezus opstanding onder zijne jongeren zou zijn ontstaan, is de apostel Paulus, die van de eerste verschijningen, die dit geloof deden geboren worden, geen ooggetuige was, maar, gelijk hij ook zelf verklaart, die wonderen navertelt. Hij nu zegt (1 Kor. 15, 3—7), dat hem overgeleverd is geworden, dat Jezus, die naar de schriften gestorven en begraven is, ten derden dage naar de schriften is opgewekt, en aan Kefas, daarna aan de twaalven, daarna aan meer dan vijf honderd broederen op eenmaal, daarna aan Jakobus, daarna aan al de apostelen verschenen is. Dat de apostel Paulus dit aldus van Petrus, Jakobus en misschien ook nog van andere daarin betrokkene personen gehoord had (vergel. Gal. 1, 18 vlg.; 2, 9), en dat deze allen, ook de vijfhonderd broeders, vast overtuigd waren, den gestorvenen Jezus weder levend gezien te hebben, willen wij niet in twijfel trekken. Doch wanneer wij vragen (hetgeen ons, waar het het geloof aan eene zoo ongehoorde zaak geldt, moet vrij staan), waardoor die mannen zich dan hadden overtuigd, dat hunne gewaande waarneming niet op dwaling berustte, dan laat onze zegsman ons in den steek. Hij zegt enkel maar, dat de herleefde Jezus hun „verschenen" [1]) is,

[1]) ὤφθη.

dat wil zeggen zij hebben gemeend hem te bespeuren, en wel op zigtbare wijze, doch hoe zij tot dit geloof gekomen zijn, welke redenen zij gehad hebben om de verschijning voor iets werkelijks, en wel voor de verschijning van hunnen gestorvenen meester te houden, zegt hij ons niet. En of hij ook moeite gedaan heeft om zelf daaromtrent tot klaarheid te komen, kan betwijfeld worden. Nadat hem zelf die verschijning van Christus was te beurt gevallen, die wij later zullen bespreken, was hij door deze zoo gewis van zijne zaak geworden, zoo ten volle bevredigd en voldoende ingelicht, dat hij drie jaren liet voorbijgaan, voordat hij van Damascus, in welks nabijheid hij het gezigt had gehad, slechts eenmaal naar Jeruzalem ging, om meer naauwkeurige inlichtingen te ontvangen zoowel in 't algemeen omtrent Jezus, als in 't bijzonder omtrent de verschijningen, die ook anderen na zijnen dood van hem hadden gehad (Gal. 1, 18 vlg.). Dat hij van deze verschijningen reeds vroeger, tijdens hij de belijders van den nieuwen Christus vervolgde, veelvuldig gehoord had, moet men aannemen; doch even duidelijk is het, dat hij in dien opgewonden gemoedstoestand, waarin hij toenmaals verkeerde, niet geschikt was, om bedaard te onderzoeken wat daarvan waar was. Dat hij ook na zijne bekeering geen aandrift tot zulk een onderzoek gevoelde, maar zich veeleer drie volle jaren tevreden stelde met hetgeen hij zelf meende gezien en gehoord te hebben, bewijst genoegzaam, hoe geheel subjectief deze geheele omkeering in hem was tot stand gekomen, hoe weinig hij in het algemeen geschikt was om een objectief gegeven aan een historiesch onderzoek te onderwerpen. Immers hij beroemt er zich zelfs op, dat hij, toen hij met die verschijning was begenadigd, naar niets anders gevraagd had en dat hij ook te Jeruzalem, toen hij zich eindelijk derwaarts begaf, behalve Petrus en Jakobus, den broeder des Heeren, niemand had gesproken. Het kan nu wezen dat deze hem verhaald hebben van de verschijningen, waarop zij zich beroemden, en misschien ook deze of gene van de vijfhonderd broeders hem iets hebben medegedeeld van hetgeen zij meenden te hebben waargenomen; maar, dat hij een meer naauwkeurig onderzoek omtrent de waarheid dier berigten in het werk gesteld, hunnen oorsprong, hunne overeenstemming met zichzelf en onderling zal nagegaan hebben, kan niet verwacht worden van den man, die door de verschijning, welke hij meende dat hem zelven was ten deel gevallen, reeds genoeg-

zaam overtuigd en in zekere mate naijverig was ten aanzien van het voldoende gewigt dezer subjectieve overtuiging.

Vooreerst bezitten wij derhalve geene mededeeling van een ooggetuige omtrent de verschijningen, waarop het geloof aan Jezus opstanding oorspronkelijk berustte. Ten tweede leeren wij van den getuige, omtrent wien wij kunnen aannemen, dat hij zijn berigt uit den mond van ooggetuigen ontvangen heeft, den apostel Paulus, niets meer dan dat die ooggetuigen zelve er vast van overtuigd waren, dat zij den herleefden Jezus hadden gezien. Begeeren wij iets naders te vernemen, dan moeten wij ons tot de Evangelisten wenden en dat zijn nu reeds getuigen, omtrent geen van welke wij, als omtrent den apostel Paulus, zonder meer onderstellen kunnen, dat hij zijn berigt uit den mond van ooggetuigen ontvangen heeft. Hunne getuigenis heeft derhalve reeds van te voren niet het gewigt, dat het zou moeten bezitten, om tegen den last der onwaarschijnlijkheid van de zaak, die daardoor moet uitgemaakt worden, op te wegen. Doch daarbij komt, dat de verhalen der Evangelisten zoowel met de berigten van den apostel Paulus, als onderling, veelvuldig in strijd zijn. Dat deze apostel niets zegt van Jezus verschijningen aan vrouwen, die bij de Evangelisten, uitgenomen bij Lukas, vooropstaan (Matth. 28, 9; Marc. 16, 9; Joh. 20, 14 vlg.), kan daardoor verklaard worden, dat hij zich slechts op de mededeelingen van mannen heeft willen beroepen; gelijk ook de schrijver van het aanhangsel van het vierde Evangelie de in dit Evangelie verhaalde verschijning van Jezus aan Maria Magdalena niet mederekent. Als den eersten (man, als men dit wil), wien eene verschijning van den verrezene te beurt viel, haalt Lukas (24, 34), evenals Paulus, Petrus aan. Van zulk eene in het bijzonder aan Petrus te beurt gevallene verschijning, weten nu echter Mattheüs en Marcus en insgelijks Johannes niets, maar alleen van die, welke ten aanschouwe van al de apostelen geschiedde (Matth. 28, 16; Marc. 16, 14; vergel. Joh. 20, 19. 26), welke Paulus van de verschijning aan Petrus onderscheidt. Dat Paulus niets zegt van de verschijning aan de twee Emmaüsgangers, van welke Lukas (24, 13 vlg.) en Marcus (16, 12) gewagen, kan men misschien oordeelen daardoor te kunnen verklaren, dat zij hem van te geringe beteekenis toescheen vergeleken met de verschijningen, deels aan al de apostelen, deels aan de vijfhonderd broederen. Van deze laatste weten nu echter weder de Evangelisten niets, evenmin als van eene bijzondere

verschijning aan Jakobus, waarvan Paulus dadelijk daarop gewaagt en men overigens nog alleen in het Hebreër-Evangelie melding gemaakt vindt [1]). Eindelijk eene tweede verschijning aan al de apostelen, waarmede Paulus zijne opgave besluit, treft men althans in de drie Evangeliën niet aan; alleen bij Johannes, bij wien echter de eerste maal, daar Thomas afwezig was, slechts tien apostelen bijeen waren, verschijnt Jezus acht dagen later nog eenmaal aan het nu voltallige gezelschap der elven, en in het begin van het Boek der Handelingen, waar voor de eerste maal het verblijf van den verrezene op aarde tot veertig dagen wordt uitgebreid, is nu wel is waar genoegzame ruimte voor alle verschijningen gegeven, maar ten koste van eene volkomene tegenstrijdigheid met het vroegere berigt van denzelfden schrijver in het Evangelie, waar de laatste verschijning van den verrezene onmiskenbaar nog op den dag der opstanding zelve plaats vindt.

Kan men zich tot hiertoe altijd nog met de uitvlugt dekken, dat noch Paulus, noch een der Evangelisten zich ten taak stelt, al de verschijningen van den verrezene op te geven, dan is dit toch niet van kracht ten aanzien van den vierden Evangelist, vooral den schrijver van het 21e hoofdstuk, die de verschijningen tot aan de derde opsomt (21, 14). Zoo zou derhalve die aan de elven (20, 19 vlg.; dat Thomas niet aanwezig was, mag als van minder beteekenis beschouwd worden), derhalve de tweede, die Paulus vermeldt, de eerste, die aan het voltallige apostelgezelschap (20, 26 vlg.), dus de vijfde van Paulus, de tweede geweest zijn; de verschijningen aan Petrus en Jakobus, de eerste en vierde bij Paulus, zouden, zou men kunnen zeggen, overgeslagen zijn, wijl zij slechts op eenen enkelen apostel betrekking hadden, doch waarom ook die aan vijfhonderd broeders, onder welke toch allerwaarschijnlijkst ook de elven waren? terwijl die aan zeven apostelen aan het galileesche meer (21, 1 vlg.) niet te onbeduidend wordt geacht, als de derde verschijning vermeld te worden, ofschoon wij nu echter noch bij Paulus, noch bij een der overige Evangelisten iets ontmoeten, dat daarmede overeenkomt. Dat deze verschijning de laatste is geweest, zegt de schrijver niet, terwijl hetgeen hij Jezus bij die gelegenheid laat spreken niet van dien aard is, dat daardoor eene latere verschijning eenvoudig zou uitgesloten worden; daarentegen bedoelen de drie andere Evangelisten met de laatste zamenkomst van Jezus met zijne

[1]) Hieron. de vir. illustr. 2.

jongeren, van welke elk hunner gewaagt, ongetwijfeld ook de laatste, die in het algemeen geschied is, daar Jezus bij die gelegenheid zijne laatste verordeningen en beloften verkondigt en zij bij Marcus en Lukas bovendien door de hemelvaart besloten wordt. Deze laatste verschijning doet Mattheüs (die overigens even weinig als Johannes van eene hemelvaart weet) nu even zeker in Galilea plaats vinden, als Lukas en ongetwijfeld ook Marcus te Jeruzalem of in de onmiddellijke nabijheid dier stad, zoodat dus in elk geval hier eene verkeerde opgave wordt gevonden.

Doch deze tegenstrijdigheid met betrekking tot de plaats vinden wij niet alleen bij deze laatste zamenkomst, maar overal in de geschiedenis der verschijningen van den verrezene. De apostel Paulus bepaalt de plaats der door hem opgegevene verschijningen niet nader; bij Mattheüs vertoont Jezus zich slechts aan de beide Maria's op den opstandingsmorgen op den weg van het graf naar de stad, derhalve bij Jeruzalem, den jongeren beveelt hij door haar, hetzelfde wat hij reeds tijdens zijn leven hun had bevolen (26, 32) en zoo even nog een engel hun had aangezegd (28, 7), dat zij zich naar Galilea zouden begeven, waar hij hun ook aanstonds daarna, naar de meening van den Evangelist ongetwijfeld voor de eerste en laatste maal, verschijnt (28, 9 vlg. 16 vlg.). Lijnregt in tegenspraak daarmede laat Lukas Jezus ten dage der opstanding niet alleen den naar Emmaüs gaanden jongeren bij, en aan Petrus en aanstonds daarop aan al de elven met nog ettelijke anderen (waarschijnlijk de broeders van Jezus en de vrouwen, Hand.1, 14) in Jeruzalem verschijnen, maar hun ook het uitdrukkelijke gebod geven, hier ter plaatse te vertoeven, totdat zij door kracht uit den hooge zullen aangedaan zijn, hetgeen de schrijver van het Boek der Handelingen eerst op het Pinksterfeest, derhalve na zeven weken, doet geschieden (24, 49; Hand. 1, 4). Dit aldus te vereenigen, als Marcus doet, dat de engelen eerst door de vrouwen den jongeren boodschappen, dat zij zich naar Galilea, als de plaats waar zij hem zien zullen, moeten begeven, en dat daarna, waarom bemerkt men niet, Jezus zich toch nog aan hen in en bij Jeruzalem zou vertoond hebben (16, 7 vlg.), gaat niet aan; doch wanneer Lukas gelijk heeft als hij berigt, dat Jezus op den dag der opstanding den jongeren zou bevolen hebben te Jeruzalem te blijven, kan hij hun niet, gelijk Mattheüs verhaalt, juist op denzelfden morgen geboden hebben naar

Galilea te gaan, en zullen zij ook niet tegen zijn uitdrukkelijk gebod derwaarts gegaan zijn, waarom zij daar ook niet van die verschijning kunnen getuigen geweest zijn, waarvan Mattheüs en de vervaardiger van het aanhangsel van Johannes gewagen. Omgekeerd, wanneer Jezus den jongeren Galilea als de plaats had aangewezen, waar zij hem zouden zien, dan kan men niet begrijpen, wat hem zou hebben kunnen bewegen, zich nog tenzelfden dage aan hen in Jeruzalem te vertoonen; derhalve vallen, als Mattheüs gelijk heeft, al de door de drie andere Evangelisten vermelde verschijningen aan de jongeren in en bij Jeruzalem weg als niet geschied. Daarbij komen nog de minder belangrijke tegenstrijdigheden, dat volgens Lukas (24, 1 vlg.) Maria Magdalena, Maria van Jakobus, Johanna en nog onderscheidene andere vrouwen naar het graf gaan, daarin twee engelen zien, en bij hare terugkomst wat zij gezien en gehoord hebben aan de apostelen en al de overigen verkondigen; volgens Marcus (16, 1 vlg.) slechts drie vrouwen, onder welke in plaats van Johanna Salome, dezen togt maken, één engel in het graf zien en daarna uit vrees niemand iets verhalen; volgens Mattheüs (28, 1 vlg.) alleen de twee eerstgenoemde vrouwen een engel op den afgewentelden steen van het graf vinden zitten en daarna op den terugweg Jezus zelven nog ontmoeten; terwijl het daarentegen volgens Johannes (20, 1 vlg.) alleen Maria Magdalena was, die naar buiten ging en de eerste maal enkel het ledige graf, en eerst toen zij daarna terugkeerde twee engelen in het graf zitten en hierop Jezus zelven achter zich staan zag; dat verder Mattheüs en Marcus niets daarvan weten, wat Lukas 24, 12) vermeldt, dat namelijk ook Petrus op het berigt der vrouwen naar het graf is gegaan en het ledig gevonden heeft, terwijl volgens Johannes (20, 2 vlg.) ook nog de andere jonger met hem ging: deze en andere ondergeschikte afwijkingen brengen wij niet eens meer bijzonder in rekening, daar het ook zonder deze duidelijk genoeg blijkt, dat de evangeliesche berigten aangaande de verschijningen van den verrezene geene zoodanige getuigenissen zijn, als gevorderd zouden worden om ons er toe te noodzaken liever het ongehoorde feit, dat zij moeten staven, als werkelijk geschied aan te nemen, dan te onderstellen dat de berigten op dwaling berusten.

Doch wij hebben ons met deze evangeliesche berigten omtrent Jezus verschijningen na zijne opstanding enkel daarom bezig gehouden, om na te gaan, welke middelen hun, wien

zij te beurt zouden gevallen zijn, ten dienste gestaan en van welke van deze zij gebruik gemaakt hebben om zich van de realiteit dezer verschijningen te overtuigen. Wat dit aangaat streven nu alle berigten er naar om te doen uitkomen, dat de elven, zij het ook niet tot roem hunner geloofsbereidvaardigheid, toch tot geruststelling van hen, die op hunne getuigenis gelooven zullen, niets minder dan haastig om te gelooven zijn geweest. Volgens Lukas hielden zij het verhaal der vrouwen betreffende de verschijning en de boodschap der engelen voor ijdel geklap (24, 11); volgens Marcus schenken zij ook den Emmaüsgangers, die verzekerden zelven Jezus gezien te hebben, geen geloof (16, 12 vlg.); volgens Mattheüs waren zelfs bij de laatste verschijning van Jezus in Galilea eenigen in den beginne nog ongeloovig (28, 17), hetgeen ons niet verwonderen kan, wanneer hij ook hun, evenals bij Marcus den Emmaüsgangers, in veranderde gestalte verschenen was. Om nu echter eindelijk den twijfel der jongeren weg te nemen en hen te doen gelooven, was het volgens Mattheüs en Marcus alleen reeds voldoende, dat Jezus zelf zich ook aan hen openbaarde, tot hen ging en hen aansprak. Bij Lukas ziet hij zich gedwongen oneindig verder te gaan en den meest doordenkenden twijfelaar moet hij bij Johannes tevreden stellen. Volgens Lukas waren juist de beide Emmaüsgangers in het midden der elven verschenen en door deze, nog vóór zij hunne ontmoeting met Jezus konden verhalen, ontvangen geworden met het berigt van zijne opstanding en zijne verschijning aan Petrus, toen Jezus eensklaps onder hen stond. Daar zij ondanks dit berigt toch verschrikten en meenden eenen geest te zien, toonde Jezus hun zijne handen en voeten, hen uitnoodigende, dat zij hem betasten en zich overtuigen zouden, dat hij van vleesch en been en derhalve geen geest was; en toen zij het van blijdschap nog altijd niet konden gelooven, vraagde hij of zij niets om te eten voorhanden hadden en gebruikte aanstonds daarna een stuk gebakken visch en wat honigraat voor hunne oogen (24, 36 vlg.). Dit waren nu bijzonderheden, waaruit men ligt de gevolgtrekking zou kunnen afleiden, dat Jezus op natuurlijke wijze herleefd was; maar kort te voren was hij immers op onverklaarbare wijze van den disch der Emmaüsgangers verdwenen, en dat hij thans eensklaps midden onder de jongeren in het vertrek stond, duidt ook geen natuurlijk komen aan. Doch wat Lukas hier zonder twijfel reeds bedoelde, vindt men later slechts in duidelijker bewoordingen bij Johannes vermeld, als hij ver-

haalt, dat Jezus gekomen is en in hun midden gestaan heeft, terwijl de deuren gesloten waren (20, 19. 26). Daarbij doet hij hen de eerste maal zijne handen en zijde, naar het schijnt, alleen aanschouwen; maar de tweede maal laat hij Thomas zijnen vinger en zijne hand in de teekenen der wonden steken, waarbij dan in het aanhangsel van het Evangelie ook nog de bijzonderheid van het eten van gebraden visch en brood komt (21, 5. 9. 12 vlg.).

Men zou er hier nu niet aan kunnen twijfelen, als het eten en betasten geschiedkundig zeker waren, dat hetgeen aan de jongeren verscheen een natuurlijk levend en beligchaamd mensch geweest is, wanneer het vertoonen en betasten van de teekenen der wonden ons niet daaraan deden denken, dat deze mensch juist de aan het kruis gestorvene Jezus is geweest, en wanneer eindelijk het binnenkomen, terwijl de deuren gesloten waren, ons niet op de gedachte bragt, dat het met dat natuurlijke ligchaam en leven van dien mensch toch zeer bijzonder, zeer bovennatuurlijk gesteld was. Doch juist dit is eene tegenstrijdigheid, die wij niet vereenigen kunnen. Een ligchaam, dat betast kan worden, derhalve bij aanraking weerstand biedt, kan niet door geslotene deuren heendringen, namelijk tegelijk zonder dat vermogen van wederstand zijn; terwijl omgekeerd een ligchaam, dat ongehinderd door een planken beschot heendringt, geen beenderen en geen maag kan bezitten om brood en gebraden visch te verteren. Dat zijn geene eigenschappen, die in een werkelijk levend wezen kunnen tezamengaan, maar slechts zoodanige, als enkel door eene fantastiesche verbeelding worden zamenverbonden. Juist daardoor dat de evangeliesche getuigenis voor Jezus opstanding alle zwarigheden wil oplossen, wederlegt zij zich zelve en blijkt zij enkel de vrucht te zijn van het verlangen, om aan eene dogmatiesche voorstelling steun te geven, eene vrucht echter, die al hare waarde verliest, zoodra dit verlangen niet meer bestaat.

47. Jezus opstanding geen natuurlijk herleven.

Wij kunnen dus Jezus opstanding daarom niet als eene wonderbare, uitwendige gebeurtenis beschouwen, wijl de evangeliesche getuigenissen omtrent de verschijningen, waarop het geloof aan haar oorspronkelijk berustte, die zekerheid, die zij zouden moeten verschaffen, om zulk een wonder voor ons ge-

loofwaardig te maken, op verre na niet bezitten, daar zij vooreerst niet van ooggetuigen afkomstig zijn, vervolgens onderling niet overeenstemmen en eindelijk van het bestaan en de openbaring van den verrezene eene beschrijving geven, die met zichzelve in tegenspraak is.

Terwijl nu de kerkelijke opvatting dezer zaak, wat het laatste punt betreft, zich eenvoudig op het wonder beroept, tot welks karakter het behoort kenmerken te bezitten, die naar de gewone menschelijke voorstelling met elkander strijden, tracht men op een ander standpunt de evangeliesche verhalen zoo te verstaan, dat daarin zoodanige tegenstrijdigheden niet voorkomen, veeleer Jezus herleven als eene natuurlijke gebeurtenis, de toestand, waarin hij zich daarna bevond, als gelijk aan zijn voormaligen toestand wordt voorgesteld. Bij de verschijningen des verrezenen, van welke de Evangeliën gewagen, houdt men uitsluitend die trekken in het oog, die aan een geheel natuurlijk ligchamelijk bestaan doen denken: de teekenen der wonden, het betast worden, het eten, dat hier niet bloot als het vermogen om te eten, maar als het gevoel van behoefte aan voedsel wordt verstaan; terwijl men daarentegen de tegenovergestelde kenteekenen, die aan iets geestachtigs in het bestaan van den herleefden Jezus doen denken, door eene zijdelingsche verklaring uit den weg zoekt te ruimen. Dat de jongeren, gelijk enkele malen berigt wordt, bij zijn verschijnen verschrikten (Luk. 24, 37; Joh. 21, 12) zou begrijpelijk worden door hunne voorstelling, dat hij werkelijk gestorven was en dat dus hetgeen zij thans zagen, zijne uit de onderwereld opgerezene schim was; dat het zoo lang duurde voor de Emmaüsgangers hem herkenden, dat Maria Magdalena hem voor den hovenier hield, daarvan verklaart men het eerste nu eens door de verandering, die zijne gelaatstrekken door het lijden hadden ondergaan, dan daardoor dat hij geene bepaald kenmerkende gelaatstrekken zou gehad hebben, het laatste door de omstandigheid, dat hij naakt uit het graf gestegen van den nabijzijnden hovenier kleederen zou geleend hebben. Als hij, terwijl de deuren gesloten waren, plotseling midden onder zijne verzamelde jongeren stond, meent Schleiermacher zelfs, dat het van zelf spreekt, dat men te voren de deur voor hem geopend heeft. Dat het ligchaam, waarmede Jezus uit het graf te voorschijn kwam, geen wonderbaar verheerlijkt, maar een zwaar verwond en aangetast, langzaam herstellend menschelijk ligchaam is geweest, daarvan ziet men van dit standpunt het

bewijs in de beterschap, die in zijnen toestand bemerkbaar is, daar hij op den morgen van den opstandingsdag Maria Magdalena nog verbiedt hem aan te raken (Joh. 20, 17) en acht dagen later, toen zijne wonden reeds meer genezen waren, Thomas zelfs daartoe uitnoodigt, op den morgen nog rustig in de nabijheid van het graf vertoeft, des namiddags zich reeds krachtig genoeg gevoelt om een uitstapje naar het drie uur ver gelegene Emmaüs te maken en eenige dagen later zelfs den togt naar Galilea onderneemt.

Ook wat de herleving zelve betreft zou, beweert men, het bovennatuurlijke wel in de voorstelling der jongeren en der Evangelisten, maar niet in de gebeurtenis zelve gelegen zijn. Dat overprikkelde vrouwen de witte linnen doeken in het ledige graf of haar onbekende witgekleede mannen voor engelen gehouden hebben, zou niet te verwonderen zijn; tot het wegwentelen van den steen echter zou geen engel noodig geweest zijn, daar hij toevallig of met opzet door menschen zou kunnen verwijderd wezen [1]); dat Jezus eindelijk, toen de steen was weggewenteld, levend uit het graf was te voorschijn getreden, ook dit zou na het voorafgaande op geheel natuurlijke wijze kunnen verklaard worden. De kruisiging, zelfs als men zich behalve de handen ook de voeten vastgenageld denkt, veroorzaakt slechts weinig bloedverlies en heeft daarom slechts eenen zeer langzamen dood door kramp van de uitgerekte ledematen of door een toenemend verlies van krachten ten gevolge; als Jezus nu reeds na zes uren, wel naar men vermoedde dood, van het kruishout is afgenomen, dan is het zeer waarschijnlijk, dat deze gewaande dood slechts eene aan den dood gelijke verdooving is geweest, waarvan Jezus nadat hij van het kruishout was afgenomen in het koele graf, in wonderkrachtige zalven en sterk riekende specerijen gewikkeld, weder is bijgekomen. Daarbij beroept men zich gewoonlijk op eene door Josephus vermelde gebeurtenis; deze namelijk verhaalt, dat hij eenmaal van eene militaire expeditie, waartoe hij uitgezonden was, terugkeerende, vele joodsche gevangenen gekruisigd had gevonden en daar hij drie van deze van vroeger kende, had hij Titus verzocht hem deze vrij te geven;

[1]) Volgens Schleiermacher door de knechten van den eigenaar des tuins, die niet bekend waren met Jezus begrafenis, maar den steen weder terugbrengen wilden op de plaats, waar hij vroeger gelegen had, om het nieuw gehouwen graf te doen luchten. Vergel. mijne verhandeling: Schleiermacher und die Auferstehung Jesu, in Hilgenfelds Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1863, 386 vlg.

aanstonds van het kruis afgenomen en zorgvuldig verpleegd was werkelijk een hunner gered geworden, terwijl de beide andere niet meer te redden waren [1]). Dat dit voorbeeld aan de onderstelling, die men daardoor steun wil verleenen, bijzonder veel kracht bijzet, kan men niet zeggen. Als van drie gekruisten, van welke wij niet weten, hoe lang of kort zij aan het kruishout hebben gehangen, doch die nog teekenen van leven moeten gegeven hebben, daar Josephus ze immers redden wilde, bij zorgvuldige geneeskundige verpleging twee stierven en slechts een gered werd, dan wordt daardoor zeker het feit niet waarschijnlijk dat iemand, die voor dood van het kruis genomen zonder geneeskundige verpleging bleef, weder in het leven zou teruggekeerd zijn. Mogelijk, in dien zin namelijk als men van mogelijk spreekt, blijft het ongetwijfeld; maar tot de onderstelling dat het welligt aldus geschied was, zou men eerst dan geregtigd zijn, als men het met zekere bewijzen zou kunnen staven, dat Jezus zich na dien tijd levend vertoond had. Dat is echter naar het zoo aanstonds door ons besprokene geenszins het geval. Zoo helder, eenstemmig en onderling tezamenhangend het berigt der Evangelisten aangaande Jezus dood is, even vaag, vol tegenstrijdigs en onklaars is alles, wat zij ons verhalen omtrent hetgeen zijne aanhangers aangaande zijne herleving zouden waargenomen hebben; het zijn altijd slechts op zichzelf staande verschijningen, hij vertoont zich nu eens hier, dan daar, nu eens op deze, dan op gene wijze, men weet niet wanneer hij komt, noch waar hij heen gaat of waar hij blijft; het geheel verwekt niet den indruk van een objectief hersteld, onderling zamenhangend leven, maar van eene subjectieve voorstelling, van op zichzelf staande visioenen, die in de beginne werkelijk mogen voorgekomen zijn, doch later in elk geval opgesierd en in verschillende rigtingen verder uitgewerkt zijn.

Het was derhalve een nutteloos pogen van hen, die de natuurlijke herleving voorstonden, uit de evangeliesche berigten omtrent Jezus herleving het wonderbare te willen verwijderen. Hunne bedoeling kan alleen deze zijn, het wonder weg te nemen uit de werkelijke toedragt der zaak; deze toedragt echter vinden wij bij de Evangelisten niet, maar alleen hunne eigene voorstelling daaromtrent, en aan deze kunnen wij het wonder schenken: Maar daarom kunnen wij ons nu ook de moeite besparen, het onnatuurlijke der verklaringen, die men

[1]) Josephi Vita, 75.

van deze zijde aan de woorden der Evangelisten geeft, in bijzonderheden aan te toonen. Dat, wanneer een verhaler tot tweemaal toe met dezelfde woorden zegt: „Jezus kwam, terwijl de deuren gesloten waren, en stond in hun midden," het geenszins van zelf spreekt, dat men die van te voren voor hem geopend had; dat, als Jezus inderdaad een natuurlijk ligchaam had bezeten, hij niet voor het oog der beide jongeren te Emmaüs van den disch verdwijnen kon; dat de gewaande vooruitgang in zijne genezing slechts een droombeeld is, daar onmiskenbaar met de voorstelling van alle berigtgevers omtrent den toestand en de beligchaming van den verrezene niets meer in strijd kan zijn dan alles, wat op lijden of in het algemeen op menschelijke ligchaamsbehoefte doelt, valt elk in het oog. Daarbij blijkt het tegelijk, dat deze beschouwing omtrent Jezus herleving, ook afgezien van de zwarigheden, waarmede zij te worstelen heeft, niet eenmaal de vraag oplost, waarmede wij hier te maken hebben: de grondvesting der christelijke kerk door het geloof aan de wonderbare herleving van den Messias Jezus. Iemand, die zich halfdood uit het graf te voorschijn sleëpte, ziek rondstrompelde, aan geneeskundige behandeling, aan verpleging zijner wonden, aan versterking en oppassing behoefte had en eindelijk toch onder zijn lijden bezweek, kon onmogelijk op de jongeren den indruk maken van eenen overwinnaar van dood en graf, van den levensvorst, op wien zij bij hun later optreden hun vertrouwen stelden; zulk een herleven zou den indruk, dien hij door zijn leven en sterven bij hen verwekt had, slechts hebben kunnen verzwakken, daaraan een elegiesch besluit hebben kunnen geven, doch onmogelijk hunne droefheid in geestdrift verkeeren, hunne vereering tot aanbidding doen stijgen.

48. De verschijning van Christus aan den apostel Paulus.

Wij hebben hierboven, na te hebben nagegaan wat de apostel Paulus, naar wij mogen aannemen in de hoofdzaak uit den mond van ooggetuigen, omtrent de verschijningen van den verrezenen Jezus opgeteekend heeft, onze aandacht gevestigd op de daarop betrekking hebbende verhalen der Evangelisten, om naauwkeuriger te vernemen, hetgeen uit de korte berigten des apostels niet kan opgemaakt worden, waarop dan toch wel de overtuiging der ooggetuigen, dat zij werkelijk den verre-

zenen Jezus hadden gezien, mogt berusten. Doch wij vonden niet wat wij zochten. Afgezien daarvan, hetgeen wij reeds wisten, dat wij bij geen der Evangelisten er zeker van zijn, dat hij de mondelinge of schriftelijke mededeelingen van ooggetuigen volgt, dalen zij wel is waar meer in bijzonderheden af dan Paulus, maar deels wederspreken hunne berigten elkander zoodanig onderling, deels is hetgeen zij mededeelen met zichzelf zoozeer in strijd, dat wij ons daarop niet verlaten kunnen, maar ons weder verwezen zien naar het berigt van den apostel Paulus. Beschouwen wij dit nu nog eens meer naauwkeurig, dan bespeuren wij, dat dit ons daarom alleen zoo onbevredigd heeft gelaten, wijl wij den apostel niet hebben laten uitspreken. Hij spreekt toch niet enkel van de verschijningen, die aan Kefas en Jakobus, aan de twaalven en de vijfhonderd broeders zijn ten deel gevallen, maar „het laatst van allen," voegt hij er bij, „is hij ook aan mij verschenen, als aan een ontijdig geborene" (1 Kor. 15, 8). Van de hem te beurt gevallene verschijning spreekt hij in dezelfde bewoordingen als van de overige, hij plaatst haar met deze op ééne lijn, slechts als de laatste, gelijk hij zichzelf den laatsten der apostelen noemt, doch in rang geheel aan de andere gelijk. Voorzoover Paulus derhalve wist of zich voorstelde, waren de verschijningen, welke de eerste jongeren aanstonds na Jezus opstanding hadden gehad, van gelijken aard als die, welke hemzelven, slechts later, was te beurt gevallen. Nu is het derhalve de vraag, van welken aard was deze dan? [1])

Wij bezitten daaromtrent in het boek der Handelingen, gelijk bekend is, een uitvoerig, zelfs drievoudig berigt (9, 1—30; 22, 1—21; 26, 4—23), waarin onmiskenbaar gesproken wordt van iets, dat naar eene uitwendige, onder het bereik der zintuigen vallende verschijning zweemt, van een hemelsch licht, dat den apostel ter aarde deed nederstorten en hem voor eenige dagen blind maakte, van eene hemelsche stem, die verstaanbare woorden tot hem sprak en ook door zijne medgezellen werd vernomen. Doch zulk een bewijs aangaande de uitwendige werkelijkheid der verschijning, als Jezus volgens het derde en vierde Evangelie aan de eerste jongeren zou hebben gege-

[1]) Men vergelijke hieromtrent behalve hetgeen Baur dienaangaande in zijnen „Apostel Paulus" en zijn „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" en Zeller in zijn werk over de Handelingen zegt, C. Holsten, Die Christusvision des Apostels Paulus, in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theol. 1861, III, 229—284; H. Lang, Religiöse Charaktere, I, 11 vlg.

ven, door zich van hen te laten betasten en voor hunne oogen spijs te gebruiken, komt hier niet voor; als wij de blindheid en hare genezing door Ananias en de waarnemingen van Paulus medgezellen voorbijzien, kunnen wij alles als een visioen beschouwen, door Paulus wel is waar aan eene uitwendige oorzaak toegeschreven, doch dat niettemin alleen innerlijk door hem was aanschouwd. Dat wij ons niet zoo naauw aan de bijzonderheden van het berigt des apostels behoeven te houden, blijkt ons als wij het eerste verhaal vergelijken met de beide later voorkomende reden van Paulus, waarin deze gebeurtenis insgelijks besproken wordt; daar toch bemerken wij dat de schrijver het zelf zoo naauw niet genomen heeft en het hier op een paar afwijkingen meer of minder niet aankomt. Niet slechts heet het, gelijk wij vroeger daarop reeds, waar het te pas kwam, zinspeelden, de eene maal, dat de medgezellen verstomd stonden, de andere maal, dat zij met Paulus ter aarde vielen; de eene maal, dat zij de stem gehoord, maar niemand gezien, de andere maal, dat zij het licht gezien, maar de stem desgenen, die met Paulus sprak, niet gehoord hebben; maar ook aan de toespraak van Jezus zelven wordt, waar die voor de derde maal wordt medegedeeld, het bekende woord van het slaan tegen de prikkels toegevoegd; ongerekend nog, dat de aanstelling tot heidenapostel, die volgens de beide eerste inkleedingen van het verhaal deels door Ananias, deels eerst bij een later visioen in den tempel te Jeruzalem plaats had, bij deze laatste inkleeding met Jezus rede bij de eerste verschijning verbonden is. Niets noopt ons daartoe, om de drie inkleedingen van dit verhaal in het Boek der Handelingen uit verschillende bronnen af te leiden en men zou ook in dit geval het er voor moeten houden, dat de schrijver die afwijkingen had moeten bemerken en vereffenen. Dat hij zulks niet deed, of veeleer, dat hij, zonder na te slaan wat hij zelf vroeger verhaald had, zijn verhaal vrij herhaalde, toont ons, hoe weinig acht de nieuw-testamentiesche schrijvers gaven op dergelijke bijzonderheden, die gewigtig zijn voor iemand, die naar gestrenge historiesche getrouwheid streeft.

Doch al ging ook de vertaler in het Boek der Handelingen met meer historiesche trouw te werk, hij zou altijd nog geen ooggetuige wezen, ja zelfs moeijelijk als zoodanig iemand kunnen beschouwd worden, die zijn verhaal aan het verhaal van een ooggetuige ontleende. Al houdt men hem, die op verschillende plaatsen van het Boek der Handelingen zichzelf en den

apostel Paulus onder de woorden „wij" of „ons" tezamenvat, ook voor den schrijver van het geheele boek, dan behoorde deze bij het voorval bij Damascus nog niet tot het gezelschap van den apostel, waarin hij eerst veel later te Troas, op des apostels tweede zendingsreis, werd opgenomen (Handel. 16, 10). Doch deze onderstelling omtrent den schrijver van het Boek der Handelingen berust daarbij, gelijk wij reeds vroeger zagen, nog op eenen verkeerden grond: hij heeft het gedenkschrift van iemand, die gedurende eenigen tijd den apostel op zijne reizen vergezelde, omtrent de in diens gezelschap gemaakte reizen in zijn geschrift slechts bij brokstukken verwerkt, en wij zijn daarom niet geregtigd aan te nemen dat de verhaler, ook waar dit „wij" ontbreekt, ooggetuige is geweest. Tot dit gedeelte behoort nu echter juist het stuk, waarin de beide verhalen voorkomen, die Paulus eerst het joodsche volk te Jeruzalem en daarna Agrippa en Festus te Cesarea na zijne bekeering doet. Wij ontmoeten het „wij" de laatste maal 21, 18 bij het bezoek van Paulus bij Jakobus, en het komt eerst 27, 1 weder voor, als er van des apostels inscheping naar Italië sprake is; niets dwingt ons derhalve te onderstellen dat wij in die reden het berigt van een ooggetuige bezitten, die ze, en derhalve het eigene verhaal van Paulus omtrent de wijze, waarop zijne bekeering geschied was, mede had aangehoord; en wat hare geheele gesteldheid aangaat is deze geschiedenis, met het schitterende licht en het ter aarde vallen, wonderbare blindheid en genezing, droomen en gezigten, die met elkander in verband staan, zoo geheel in den trant der gewone joodsche en oudchristelijke verschijnings- en wondergeschiedenissen en inzonderheid zoo overeenkomstig de manier, waarop de schrijver der Handelingen en van het derde Evangelie er een behagen in schept zoodanige voorvallen in te kleeden (men lette b. v. op het verhaal van Cornelius en Petrus, Hand. 10 en 11; van Zacharias en den engel, Luk. 1, 8 vlg.), dat het ons met deze pauliniesche Christusverschijning evenzoo gaat, als hierboven met die der eerste jongeren; wij worden ook hier van de getuigenissen uit de derde hand verwezen naar de getuigenis des apostels zelven, die bovendien hier niet als daar eene uit de tweede, maar uit de eerste hand is.

Doch nu moeten wij ons hier echter weder over hetzelfde als daar beklagen, dat de apostel zoo bijzonder kort is ook met betrekking tot de hem zelven te beurt gevallene verschijning. In de reeds aangehaalde plaats (1 Kor. 15, 8) zegt hij

ook alleen van zichzelven, dat de verrezene Jezus hem verscheen of door hem gezien is. Een ander maal vraagt hij: „Heb ik niet Jezus onzen Heer gezien?" (1 Kor. 9, 1), waarmede hij ongetwijfeld op dezelfde verschijning doelt. Te dier plaatse eindelijk, waar hij nog het uitvoerigst de in hem tot stand gekomene verandering bespreekt (Gal. 1, 13—17), zegt hij slechts, dat het Gode behaagd heeft, zijnen Zoon in hem te openbaren, opdat hij dien onder de heidenen zou verkondigen. Voegen wij die verschillende uitspraken bijeen, dan verkrijgen wij aan den eenen kant de overtuiging des apostels, dat hij Jezus gezien heeft, en wij kunnen uit het verhaal der Handelingen er wel zooveel aan toevoegen, dat hij hem ook gehoord heeft, dat hij meende zijne woorden vernomen te hebben. Immers ook anders geloofde Paulus zich daarmede verwaardigd dergelijke woorden uit hoogere gewesten aan te hooren. Wel kan de door ons besprokene verschijning niet bedoeld zijn, maar moet hij eene latere op het oog hebben, als hij in zijnen tweeden brief aan de Korinthiërs (12, 1 vlg.) van eenen mensch spreekt, die voor veertien jaren opgevoerd werd tot in den derden hemel, in het paradijs, en geheime woorden hoorde, die het eenen mensch niet geoorloofd is te spreken. Als hij daaraan echter toevoegt, dat hij niet weet, maar God het weet, of hij in of buiten het ligchaam is geweest, dan zien wij dat hij er niet onbewust van was, hoe moeijelijk het is, bij zoodanige verschijningen met juistheid op te geven hoe de zaak zich eigenlijk heeft toegedragen. En als hij nu aan den anderen kant in de plaats van den brief aan de Galatiërs de met hem voorgevallene omkeering beschrijft als openbaring van den Zoon Gods in hem, dan stelt hij daarmede zelf het inwendige als de hoofdzaak voor en denkt zich het hooren en zien van Christus als vergezeld gaande met het geboren worden der ware kennis van hem als van den Zoon Gods in zijn gemoed. Dat hij zich daarbij de verheerlijkte Christus werkelijk en uitwendig tegenwoordig, de verschijning als eene in den volsten zin des woords objectieve dacht, is zeker; maar hij vermeldt in de verte niets, dat ons (gelijk verschillende bijzonderheden uit het verhaal in de Handelingen, als wij die streng historiesch moeten opvatten) kan terughouden van eene andere meening te zijn en de verschijning als eene bloot subjectieve, als eene gebeurtenis uit zijn inwendig gemoedsleven te beschouwen.

Dat zekere overspannen gemoedstoestanden bij hem niet

zeldzaam waren, zegt ons de apostel zelf. Ware het hem in 't algemeen nut te roemen, schrijft hij den Christenen te Korinthe (2 Kor. 12, 1 vlg.), dan kon hij zich beroemen op het overgroot aantal gezigten en openbaringen, waarmede hij begenadigd was geworden; onder welke hij dan inzonderheid het reeds gemelde geval met de opvoering in den derden hemel verhaalt. Doch dat hij zich door de uitnemendheid der openbaringen niet verheffe, daarvoor is gezorgd door een doorn, die hem in het vleesch is gegaan, door vuistslagen van eenen engel des satans, die hij verdragen moet. Het ligt voor de hand hierbij aan krampachtige, misschien epileptiesche toevallen te denken en daarmede komt ook overeen wat hij elders zegt van zijne ligchaamszwakte, van zijn onaanzienlijk uiterlijk (2 Kor. 10, 10; Gal. 4, 13). Aan eene zenuwachtig prikkelbare ligchaamsgesteldheid doet ons buitendien het spreken met tongen denken, waarin hij, naar hij zegt (1 Kor. 14, 18) alle medeleden der korinthiesche gemeente overtrof; want dit was een ekstatiesch spreken, dat niemand, als het niet vertolkt werd, kon verstaan. Aan eene openbaring schrijft Paulus het ook toe, dat hij zich voelde aangedreven tot die reis naar Jeruzalem, ondernomen om met de andere apostelen tot eene verklaring te komen (Gal. 2, 2), en hierbij kunnen wij, gelijk Baur reeds daarop gewezen heeft, regt goed bemerken, hoe deze gewaande bovennatuurlijke zielstoestanden in hem ontstonden. Hij geeft behalve de openbaring nog een zeer rationeelen grond op, waarom hij met Barnabas de reis had ondernomen; namelijk opdat zijne geheele tot dusver verrigte apostoliesche arbeid niet te vergeefs mogt zijn. Juist toen hadden zich de omstandigheden op zeer onaangename wijze verwikkeld. Door de belangrijke uitkomsten, die de apostel Paulus onder de heidenen had verkregen, was de aandacht der oorspronkelijke gemeente te Jeruzalem op hem gevestigd geworden. Men vond het hier bedenkelijk, dat tegenover het bolwerk van het Jodenchristendom, in Antiochië een middenpunt van het Heidenchristendom verrees. Leden der eerste gemeente kwamen naar Antiochië, waar Paulus werkzaam was, en zoo het schijnt zich op de apostelen beroepende, die aan het hoofd dier gemeente stonden, vorderden zij, dat de heidenen, om in de gemeenschap van het messiaansche heil te worden opgenomen, zich eerst aan de mozaiesche wet, inzonderheid aan de besnijdenis zouden onderwerpen. Aan zoodanig een eisch kon Paulus naar zijne innerlijkste overtuiging

niet gehoorzamen: bleven de eerste apostelen daarop nu ook inderdaad hardnekkig aandringen, dan ontstond er eene scheuring, die het werk, waaraan hij zijn leven had gewijd, dreigde te vernietigen. Men kan denken, hoe heftig dit zijn gemoed in beweging bragt en hij zich dag en nacht daarmede bezig hield: en dat dit eindelijk eene openbaring, een gewaand bevel van den hem in den droom of terwijl hij waakte verschijnenden Christus ten gevolge had, kan ons bij de gemoedsgesteldheid des apostels niet bevreemden.

Verplaatsen wij ons nu weder in den tijd, die aan zijne bekeering vorafging, en stellen wij ons den opgewonden toestand voor, waarin hij, ijveraar voor de overleveringen der vaderen als hij was, (Gal. 1, 14), door den onwederstaanbaren vooruitgang van het Christendom geraken moest. Ook toen zag hij wat hem het heiligste en dierbaarste was bedreigd; eene rigting scheen onophoudelijk veld te winnen, die juist dat, wat voor hem eene hoofdzaak was, de gestrenge naleving van alle joodsche wetten en gebruiken, tot bijzaak maakte, die inzonderheid zoo vijandig mogelijk optrad tegenover de partij, bij welke hij zich met al het vuur zijner geestdrift had aangesloten, namelijk die der Farizeërs. Nu zou men wel kunnen denken, dat uit zoodanige gemoedsbewegingen ten slotte eer een visionaire Mozes of Elia, dan eene Christusverschijning had kunnen geboren worden; doch enkel, als men de andere zijde der zaak voorbijziet. Dat de bevrediging, welke Paulus in zijnen farizeeschen geregtigheidsijver meende te vinden, niet duurzaam was, bleek door de uitkomst. Doch reeds toen openbaarde zich dit in de hartstogtelijke onrust, de zelotiesche drift, waarmede hij ijverde. Bij zijne menigvuldige aanraking met de nieuwe Messiasvereerders, als hij eerst, gelijk wij ons voorstellen moeten, als strijdvaardig redetwister tegenover hen optrad (vergel. Handel. 9, 29), daarna in hunne vergaderingen binnendrong, hen gevangen nam en geregtelijk hielp vervolgen, kon het niet missen, dat hij in dubbel opzigt zich tegenover hen in 't ongelijk geplaatst zag. Het feit, waarop zij zich steunden, hun geheele, van het voorvaderlijke Jodendom afwijkend geloof grondvestten, was de opstanding van Jezus. Ware Paulus nu een Sadduceër geweest, dan zou het hem gemakkelijk geweest zijn dit beweerde feit te bestrijden, daar de Sadduceërs in het geheel aan geene opstanding geloofden (Hand. 23, 7). Doch hij was een Farizeër, geloofde derhalve aan eene opstanding, hoewel dan ook eerst aan het einde der dagen;

maar dat in een enkel geval bij wijze van uitzondering een heilig man ook vroeger kon opgestaan zijn, leverde van het standpunt der toenmalige denkwijze der Joden geene zwarigheid op. Voornamelijk moest hij dus zich daaraan houden, dat dit omtrent Jezus niet kon ondersteld worden, wijl hij geen heilig man, doch veeleer een dwaalleeraar en bedrieger geweest was. Doch, als hij diens belijders gadesloeg, moest juist dit hem dagelijks meer twijfelachtig worden. Zij meenden het ongetwijfeld niet alleen eerlijk, waren even zeker overtuigd van zijne opstanding, als van hun eigen leven, maar zij legden ook eene gemoedsgesteldheid, een stillen vrede, eene kalme blijdschap ook onder het lijden aan den dag, die het ruste- en vreugdelooze ijveren van hunnen vervolger beschaamde. Kon een dwaalleeraar zoodanige volgelingen hebben, een leugenachtig voorwendsel zulk eene rust en zekerheid schenken? Als hij nu aan den eenen kant de nieuwe sekte, trots alle vervolgingen, ja ten gevolge daarvan, steeds meer in getalsterkte zag toenemen, en aan den anderen kant, terwijl hij hen vervolgde, steeds minder dien inwendigen vrede vond, dien hij bij de vervolgden zoo veelvuldig kon waarnemen, dan kan het ons niet verwonderen, dat hij in oogenblikken van neerslagtigheid en innerlijke onrust zich somtijds afvroeg: wie heeft toch ten slotte gelijk, gij of de gekruiste Galileër, met wien deze menschen dweepen? En was hij eenmaal zoover gekomen, dan kon daaruit ligt bij zijn eigenaardigen ligchaams- en geestestoestand eene ekstase geboren worden, waarin juist die Christus, dien hij tot hiertoe zoo hartstogtelijk had vervolgd, hem in al de heerlijkheid, waarvan zijne aanhangers wisten te verhalen, verscheen, hem op het verkeerde en vruchtelooze van zijn drijven opmerkzaam maakte en hem riep zijne dienst te omhelzen.

49. Uit het voorgaande afgeleide gevolgtrekkingen omtrent den oorsprong van het geloof aan Jezus opstanding.

Was het aldus gesteld met de verschijning van den Christus, die de overgang van den apostel Paulus van het farizeesche Jodendom tot de nieuwe gemeente van den Messias ten gevolge had gehad, en kwamen die verschijningen, welke de geboorte van het geloof aan Jezus als den verrezenen Christus bij de eerste jongeren begeleidden, daarmede wezenlijk

geheel overeen, dan zijn ook deze bloot inwendige verschijnselen geweest, welke hun, die ze bij zich waarnamen, wel toeschenen uitwendige, zinnelijke waarnemingen te zijn, maar door ons als vruchten van het opgewekte gemoedsleven, als visioenen moeten beschouwd worden.

De oorzaken, welke zoodanige verschijningen te voorschijn riepen, de voorwaarden, die ze mogelijk maakten, waren in beide gevallen dezelfde. De opgewondenheid, waarin de toekomstige heidenapostel had verkeerd door den dreigenden vooruitgang van het Christendom en zijnen ijver in het vervolgen van deszelfs belijders, werd omgekeerd bij de eerste apostelen veroorzaakt door de vervolging, die de Joden Jezus en diens aanhangers deden ondergaan. Wat aan den anderen kant bij Paulus de aanblik der eerste Christengemeente, van haren geloofs- en lijdensmoed had gewerkt, werd bij de eerste jongeren verkregen door de herinnering aan Jezus eigene persoonlijkheid en de in hen levend gewordene overtuiging, dat hij de Messias was.

De messiaansche voorstellingen der Joden, schoon op onderscheidene wijzen verstaan, kwamen toch daarin overeen, dat de Messias na zijne heerschappij aanvaard te hebben veel langer dan gedurende den duur van een gewoon menschenleven over de zijnen heerschen zoude. Volgens Lukas 1, 33 (vergel. Joh. 12, 34) zou zijne heerschappij regtstreeks geen einde nemen, gelijk men, als men wilde, uit Ps. 110, 4; Jes. 9, 6; Dan. 7, 14. kon opmaken; elders zien wij nu eens eene duizendjarige (Openb. 20, 4), dan eene vierhonderdjarige [1]), somtijds ook eene korter durende heerschappij [2]) van den Messias op aarde aangegeven; als hij eindelijk stierf, dan geschiedde dit alleen om evenals al het aardsche onvergankelijkheid aan te doen [3]), in geen geval mogt hij sterven, vóór hij zijn werk voleindigd en hetgeen het volk van hem verwachtte verrigt had, in geen geval overwonnen, als een veroordeeld misdadiger sterven. Beiden was met Jezus het geval geweest; zijne messiaansche werkzaamheid was ten gevolge van het door de Joden aan hem gepleegde geweld, nog voor zij regt was aangevangen, geëindigd. Zij was echter slechts geschorst, ja ook dit slechts schijnbaar; het volk, tot hetwelk hij was gezonden geworden, had zich onwaardig betoond hem nu reeds te be-

[1]) 4 Esr. 5, 29 vlg., vergel. daarbij Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 61 vlg.
[2]) Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, II, 252 vgl.
[3]) 4 Esr. als boven.

houden en de zegeningen, die hij het had willen schenken, deelachtig te worden; daarom was hij voorloopig in den hemel opgenomen, totdat het volk zich waardig zou betoonen, dat God hem weder op aarde zond, opdat de aan het ware Israël lang toegezegde tijden der herstelling zouden aanvangen (Handel. 3, 20 vlg.). Alleen onder die voorwaarde kon het moment van eenen te vroegen en gewelddadigen dood in de joodsche Messiasvoorstelling worden opgenomen, doch onder die voorwaarde kon het ook zeer gemakkelijk geschieden, wanneer de dood van den Messias niet verstaan werd als een nederdalen zijner ziel in de onderwereld, maar als een opvaren tot God, als een ingaan in de messiaansche heerlijkheid (Luk. 24, 25 vlg.), met voorbehoud van zijne latere wederkomst met deze omkleed.

Als men met het oog hierop het Oude Testament raadpleegde, dan kon men dezen doorgang van den Messias door dood en graf tot een nieuw hooger leven daarin even goed terugvinden, als men in het algemeen bij zoo menige plaats, die op geheel andere personen en zaken betrekking had, eene toespeling op den Messias en diens aangelegenheden meende te zien. Heeft dan, kon men vragen en vraagde men inderdaad, David (Ps. 16, 9 vlg.) van zichzelven gesproken, toen hij God dankte, dat deze zijne ziel niet in het doodenrijk laten, noch zijn vleesch aan het bederf prijs geven wilde? David, die toch als andere menschen gestorven en wiens lijk verteerd is? en golden die woorden van David als belofte dus niet veeleer zijn grooten afstammeling, den Messias, dat wil zeggen Jezus? (Hand. 2, 25 vlg.). Had verder Jesaia niet van den knecht des Heeren geprofeteerd, dat hij wel uit het land der levenden zou weggerukt en als de goddeloozen begraven zou worden, maar, als zijne ziel het schuldoffer zou gebragt hebben, in lengte leven en onder magtigen zijn deel verkrijgen zoude? (53, 10—12). Daarbij kon het zijn, dat de jongeren zich menig woord van Jezus zelven herinnerden, waarin eene toespeling deels op het hem wachtende lijden en sterven, deels op de daardoor niet te verijdelen zegepraal zijner zaak lag opgesloten en dit door hen misschien ook juist aan dergelijke oud-testamentiesche plaatsen werd vastgeknoopt. Wanneer Lukas (24, 25 vlg. 32, 44 vlg.) het als een voornaam deel der werkzaamheid van den verrezenen Christus voorstelt, dat hij den jongeren de schriften geopend en hun aangetoond heeft, hoe zijn lijden, sterven en opstaan daarin vooruit verkondigd

waren, dan zien wij daarin nog een spoor van de waarheid, dat na Jezus verscheiden inzonderheid ook een vernieuwd doorvorschen van de Schrift het geloof zijner jongeren nieuwe kracht gaf.

Onmiddellijk na Jezus dood was derhalvě de verhouding tusschen zijne aanhangers en de oud-geloovige Joden deze: de laatsten spraken: Uw Jezus kan reeds daarom de Messias niet geweest zijn, wijl de Messias eeuwig blijven of althans eerst na gedurende langen tijd als Messias geheerscht te hebben met al wat op aarde leeft sterven zal, en uw Jezus daarentegen vóór den tijd, zonder iets messiaansch verrigt te hebben, op smadelijke wijze gestorven is. Daarentegen spraken de eersten: Daar Jezus, onze Messias, zoo vroeg gestorven is, kan met de voorstellingen, die den Messias een eeuwigdurend bestaan toezeggen, slechts bedoeld wezen, dat zijn dood niet een blijven in de onderwereld, maar de doorgang tot een hooger leven bij God zal wezen, vanwaar hij te zijner tijd op aarde zal wederkeeren, om zijn door uwe schuld geschorst werk te voltooijen.

Nu waren wel is waar de bevoorregte mannen des Ouden Verbonds, wien van Godswege eene gelijke onderscheiding was te beurt gevallen, een Henoch en Elia (naar latere joodsche legenden, ook Mozes, waarvan later sprake zal zijn), zonder te sterven opgevaren, zij hadden hun ligchaam zonder meer naar de hemelsche gewesten mogen medenemen. Dit schijnt een wezenlijk onderscheid te zijn, is het evenwel niet. Zooals zij toen geschapen waren, konden de aardsche ligchamen van eenen Henoch en Elia toch niet de hemelsche geestenwereld binnengaan, maar God had ze tevens moeten omscheppen; wat hier met de levende ligchamen was geschied, werd aan Jezus gestorven ligchaam voltrokken, terwijl God tevens de toekomstige doodenopwekking bij hem anticipeerde. Dit was enkel hetzelfde onderscheid, dat de apostel Paulus (1 Kor. 15, 51 vlg.) aannam tusschen hen, die de wederkomst van Christus beleven zouden en hen, die vóór dien tijd gestorven waren: gene zouden veranderd, deze opgewekt worden, dat wil zeggen het ligchaam der eersten zou zonder tusschenkomst des doods de voor het nieuwe leven in het rijk van Christus gevorderde geschiktheid erlangen, terwijl bij de laatsten het gestorvene ligchaam tijdelijk opgewekt en veranderd werd. Doch dat zulk een dubbel wonder, nog grooter dan het teeken, dat aan Henoch en Elia was geschied, met Jezus zou

voorgevallen wezen, kon slechts de zoodanige geloofbaar vinden, die hem als een profeet nog voortreffelijker dan deze beschouwde, dat wil zeggen, die ondanks zijnen dood overtuigd was, dat hij de Messias was: deze overtuiging was het eerste, dat de jongeren in de bange dagen, die op zijne kruisiging volgden, zich bekampen moesten. Doch dan lag ook in die overtuiging het geloof opgesloten, dat zijne ziel niet magteloos in de onderwereld kon gevangen zijn, maar tot God in den hemel moest opgevaren wezen; en als men nu nadacht over de wijze, waarop die verheffing geschied zou zijn, kwam men op het joodsche standpunt, waarop de ziel zonder het ligchaam bloot eene schaduw was, tot de voorstelling eener herleving van zijn ligchaam, namelijk eener opstanding.

Deze laatste voorstelling behoefde nog niet eens bepaald ontwikkeld te zijn, toen men het reeds als mogelijk begon te beschouwen, dat de verheerlijkte Messias zich den zijnen in zijne nieuw verkregene heerlijkheid vertoonen kon. Stelde men zich hem in het eerst alleen voor als gelijk de engelen bij God levende, dan moest hij ook als een engel kunnen verschijnen. Overigens behoefde zulk eene verschijning juist niet eene zigtbare te wezen. Bij de aan Paulus te beurt gevallene verschijning van Christus kwamen, naar het verhaal der Handelingen, tegelijk voor: een lichtglans, die als het omhulsel van den verhoogden Christus werd beschouwd, en eene hoorbare hemelstem. De laatste herinnert ons aan het verstaanbare orakel van het latere joodsche geloof, de zoogenoemde dochter der stem (Bath Kol), welke wij uit rabbijnsche geschriften kennen, en, gelijk ook uit Joh. 12, 29 blijkt, daarin bestond, dat een toevallig ontstaan, natuurlijk geluid, als een plotselinge donderslag of iets dergelijks, als omen beschouwd en daaraan eene bepaalde beteekenis in verband met de omstandigheden of de stemming, waarin men verkeerde, werd toegekend. Was het Paulus zelf, die ons van een licht, dat hem plotseling omstraalde en van eene stem, die uit dien lichtglans hem toeklonk, (anders als bloot zinnebeeldig, als 2 Kor. 4, 6) verhaalde, dan zou niets ons verhinderen aan een bliksemlicht en een donderslag te denken, die, juist zamenvallende met den gemoedsstrijd des apostels, door hem voor de verschijning en de bestraffende stem van den door hem vervolgden Christus zou zijn gehouden; doch daar het slechts het boek der Handelingen is, dat ons dit verhaal mededeelt, kunnen wij bij den lateren oorsprong en het ook voor het

overige veeltijds ongeschiedkundige karakter van dit geschrift niet weten, of deze bijzonderheden niet enkel tot de sage of de verdichting behooren.

Zoo behoort het ook in het geheel niet tot de onmogelijkheden om voor eenige der in de Evangeliën verhaalde verschijningen van den verrezene, als men die op zichzelve beschouwt, eene natuurlijke aanleiding te vinden. Wanneer volgens het verhaal van Lukas op den tweeden dag na zijne kruisiging twee jongeren, die zich van Jeruzalem op reis begaven, eenen onbekende ontmoetten, die hun door eene bezielde rede de oogen opende tot regt verstand van den dood des Messias, en zij in dezen nu, toen hij zich in de avondschemering van hen verwijderde, hunnen Jezus meenden te herkennen; wanneer volgens het aanhangsel van het vierde Evangelie onderscheidene jongeren, in de ochtendschemering zich op het galileesche meer met de vischvangst onledig houdende, eenen onbekende aan den oever, die hun raadde op wat wijze zij het net zouden uitwerpen, wegens de verrassend gelukkige uitkomst voor „den Heer" hielden, zonder dat toch een hunner het waagde hem te vragen of dit werkelijk het geval was: dan kan men, als men deze verhalen op zichzelf beschouwt en in de hoofdzaak voor historiesch houdt, gemakkelijk er toe komen te vermoeden, dat de overprikkeling, waarin de jongeren na Jezus plotselingen dood verkeerden, hunne verbeeldingskracht, die hen steeds op nieuw het beeld van den meester voor oogen plaatste, hun ligt in den eersten den besten onbekende, die hen onder raadselachtige omstandigheden ontmoette en eenen bijzonderen indruk op hen maakte, eene verschijning van den afgestorvene hebben voorgetooverd, waarbij men zich op voorbeelden, aan de geschiedenis ontleend, van dergelijke begoochelingen, die onder gelijke omstandigheden ook elders zijn voorgekomen, zou kunnen beroepen.

Ik wil er hier een uit de geschiedenis van mijn vaderland bijbrengen. Hertog Ulrich van Wurtemberg was door het zwabiesch verbond wel niet gedood, maar toch uit zijn land verdreven, dat door de Oostenrijkers bezet en beschermd werd voor het geval dat hij het wagen mogt terug te keeren. „Daar de Hertog echter," zegt zijn uitstekende levensbeschrijver [1]), „nog vele aanhangers in het land telde, wier hart en geest zich wakend en droomend met hem bezig hield en het verbod, dat men zelfs niet van hem spreken mogt, zijn persoon in een

1) L. F. Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemberg, II, 169 vlg.

geheimzinnig duister hulde, werd de verbeeldingskracht natuurlijk des te vindingrijker. Men liet dieren en steenen van hem spreken. Ook werden hier en daar menschen gevonden, die beweerden den ouden landsheer (op onderscheidene plaatsen des lands) gezien of zelfs verkleed onder hun dak geherbergd te hebben. De tijd baart ligt waar het hart vol van is." Daar men nu bij het achterdochtige en vreesachtige karakter van den Hertog er niet aan denken kan te onderstellen, dat hij zich werkelijk zoo zonder bescherming te midden zijner vijanden zou gewaagd hebben, moeten wij deze verhalen betreffende zijn spookachtig rondtrekken door het land, bloot als voortbrengselen der opgewekte verbeeldingskracht en verder der sage beschouwen, die, gelijk de scherpzinnige geschiedschrijver niet vergeet op te merken, een bijzonder vruchtbaren bodem vonden in de toenmalige tijdsomstandigheden. De waardin te Münchingen, van welke hij verhaalt, kan werkelijk eenen vreemden bezoeker, die bij haar zijn intrek nam, de kolenbrandersknaap bij Urach, den onbekende, dien hij den weg door het bosch wees, aanstonds of later voor den Hertog gehouden hebben en deze verhalen kunnen, in ruimeren kring verbreid, aanleiding gegeven hebben tot het ontstaan van andere gelijksoortige geschiedenissen, die elken historieschen grondslag misten.

Het kan wezen dat gelijksoortige begoochelingen hebben plaats gevonden bij het geval, dat het onderwerp onzer beschouwing uitmaakt, doch 't is moeijelijk te onderstellen, dat de eerste verschijningen, die enkelen van Jezus meenden te hebben, van dien aard zijn geweest. Zoodra eenmaal het berigt, dat Jezus in levenden lijve was gezien, was verbreid, kon het geschieden dat zoodanige vergissingen plaats vonden; maar oorspronkelijk ontstaan kon dit geloof, daar het niet op iemand, die bloot verjaagd was, maar op eenen gestorvene doelde, langs dezen weg niet. Wanneer Paulus zegt, dat de verrezene het eerst aan Kefas is verschenen, dan vervalt daardoor, gelijk wij boven reeds opmerkten, de omstandigheid niet, dat reeds te voren enkele vrouwen konden gelooven hem gezien te hebben. Het woord van Marcus (16, 9): „het eerst verscheen hij aan Maria Magdalena, van welke hij zeven demonen had uitgeworpen," geeft veel stof tot nadenken. Dat deze vrouw het eerst zoodanige verschijning heeft gehad, daarin stemt met Marcus niet alleen Johannes (20, 14 vlg.), maar ook Mattheüs overeen, die haar alleen nog door de andere Maria doet ver-

gezellen (28, l. 9 vlg.), en het berigt omtrent de zeven van haar uitgeworpene demonen vond Marcus bij Lukas (8, 2). Bij eene vrouw van zoodanig eene ligchaams- en gemoedsgesteldheid was er slechts eene kleine schrede noodig van innerlijke opgewondenheid tot een visioen Dat echter ook bij mannen, die in die dagen leefden en op den toenmaligen trap van beschaving stonden, zulk een gemoedstoestand niets ongewoons was, hebben wij hierboven uit het voorbeeld van den apostel Paulus gezien. Wat Petrus betreft, kunnen wij de zoodanigen, die in de Evangeliën en de Handelingen het verhaal eener werkelijke, wel buitengewone, maar toch natuurlijke geschiedenis meenen te vinden, ten bewijze dat zulk een visionaire aanleg ook bij dezen apostel bestond, verwijzen naar het voorgevallene voor den doop van den hoofdman Cornelius (Handel. 10). Daar kwam toch ook op den helderen middag, terwijl hij om te bidden het dak had beklommen, eene vervoering van zinnen over hem, gedurende welke hij het bekende gezigt van het uit den hemel nederdalende laken met de velerlei dieren had en eene hemelsche stem meende te vernemen. Wel zoeken wij den oorsprong dezer geschiedenis in de bij de gemeente voortlevende sage of het pragmatisme van den schrijver der Handelingen, doch meenen daarbij te mogen onderstellen dat in de dagen, die op Jezus dood volgden, in den meer engen kring zijner aanhangers eene algemeene opgewondene stemming, eene overprikkeling van het gemoeds- en zenuwleven bestond, die den eigenaardigen aanleg van het individu verving. Omtrent Jakobus verhaalt de overlevering in het Hebreër-Evangelie [1]), dat de verrezene hem verschenen was, nadat hij verscheidene dagen had gevast; ook dit zou, aangenomen dat het historiesch ware, een visioen of eene hallucinatie te meer verklaarbaar maken.

Lukas verhaalt aangaande de Emmaüsgangers, dat, toen de onbekende, aan hunne uitnoodiging gehoor gevende, met hen aan den disch had plaats genomen, hij het brood genomen, gedankt en het daarop gebroken en hun gegeven had, en daaraan, „aan het breken des broods," hadden zij den Heer in hem herkend (Luk. 24, 30 vlg. 35). Op gelijke, veel beteekenende wijze wordt ook in het aanhangsel van het Evangelie van Johannes gewaagd van het verdeelen van brood en visch door eenen onbekende, dien de jongeren als den verrezenen Heer beschouwden (21, 13). Als wij er nu op letten, dat men

[1]) Hieron. de vir. ill. 2.

gewoonlijk met de uitdrukking: „broodbreking" het avondmaal aanduidde (Handel. 2, 42. 46; 20, 7; 1 Kor. 10, 16), en dat deze maaltijd, het zinnelijke herinneringsteeken van den laatsten en zoo menigen anderen maaltijd, waarbij Jezus als een huisvader het brood onder hen verdeeld had, in de eerste tijden veelvuldig, waarschijnlijk dagelijks gevierd, het krachtigste troost- en vereenigingsmiddel der kleine oorspronkelijke gemeente was, dan ligt het vermoeden voor de hand, dat hoofdzakelijk de verhoogde stemming bij dit maal in enkele gevallen het herdenken van den afgestorvene tot eene gewaande verschijning, ook waar eene meer talrijke menigte bijeenvergaderd was, had doen worden.

50. Tijdstip en plaats der apostoliesche Christusvisioenen.

Vragen wij wanneer en waar den jongeren van Jezus die verschijningen zijn te beurt gevallen, dan geeft ons hieromtrent de oudste getuige, de apostel Paulus, zooals hierboven reeds is opgemerkt, zoo goed als geen uitsluitsel. De plaats bepaalt hij in het geheel niet en den tijd slechts schijnbaar. Hij zegt (1 Kor. 15, 3—8), dat hem is overgeleverd geworden, dat Christus gestorven en begraven en ten derden dage opgewekt is naar de schriften, en hij aan Kefas, daarna aan de twaalven enz. is verschenen. Paulus zegt derhalve wel, dat Jezus ten derden dage is opgestaan, doch dat de verrezene op dienzelfden derden dag aan Kefas of iemand anders verschenen is, zegt hij niet. En daar hij van deze verschijning aan Kefas wel onmiddellijk nadat hij van de opstanding gesproken heeft, maar daarbij ook even onmiddellijk na de verschijning aan al de apostelen van die gewaagt, welke hem zelven te beurt viel en die toch in elk geval eerst onderscheidene jaren na Jezus dood en opstanding geschiedde, weten wij in het geheel niet welke tijdsruimte wij ons tusschen de verschillende verschijningen en evenzoo tusschen de eerste en de opstanding ten derden dage denken moeten.

Daarentegen vinden volgens de Evangelisten, die uit de derde hand het gebeurde mededeelen, alle of althans een deel der verschijningen reeds op den dag der opstanding plaats. Volgens Johannes verschijnt Jezus nog op den morgen van den opstandingsdag bij het graf aan Maria Magdalena, daarop des avonds aan de gezamenlijke jongeren; volgens Lukas te

dien dage eerst aan de Emmaüsgangers en Petrus, daarna aan de elven en de overigen; en ook de verkorte en verwarde voorstelling van Marcus berust op dezelfde onderstelling. Bij Mattheüs openbaart zich de verrezene wel is waar wat later in Galilea aan de elven, maar evenzeer ook reeds op den morgen van den opstandingsdag aan de vrouwen, toen zij van het ledige graf naar de stad terugkeerden. En nu kan men zeggen: hoe zou men er in de eerste dagen van het bestaan der christelijke kerk dan toch toe gekomen zijn, om juist den derden dag na Jezus dood als den dag zijner opstanding te bepalen, als niet juist op dien dag de eerste verschijningen van den verrezene waren geschied? Hoe zou men het kunnen verklaren, dat reeds ten tijde van den apostel Paulus en de vervaardiging der Openbaring van Johannes de dag op den sabbat volgende als de dag des Heeren, de christelijke wekelijksche vierdag, voorkomt (1 Kor. 16, 2; Openb. 1, 10), wanneer de jongeren niet juist op dien dag voor het eerst de groote gebeurtenis der herleving van hunnen Messias hadden vernomen?

Zien wij in de opstanding een wonder, dan kon zij even goed op den eenen als op den anderen dag geschieden; eene natuurlijke herleving moest zelfs op een der eerstvolgende dagen voorvallen, zoo zij inderdaad zou plaats vinden; daarentegen schijnt een langer tijdsverloop gevorderd te worden, voordat de gemoedsverandering ten volle tot hare ontwikkeling was gekomen, waaraan wij de Christusverschijningen der apostelen toeschrijven. Meer dan een enkele dag moest, schijnt het, verloopen voor de jongeren van hunnen schrik over de onvoorziene gebeurtenis bekomen waren en na hunne verstrooijing zich weder verzameld hadden. Was inzonderheid ook een dieper ingaan in de gewijde schriften des Ouden Testaments voor hen de weg om tot de overtuiging te geraken, dat hun Jezus, trots lijden en sterven, toch de Messias was, dat lijden en sterven voor hem slechts het middel was geweest om de messiaansche heerlijkheid te bereiken, dan werd ook hiertoe een langduriger tijdsbestek gevorderd. Het schijnt dus, als het waar is dat Jezus reeds ten derden dage na zijnen dood aan de jongeren is verschenen, niet denkbaar, dat deze verschijningen bloot subjectieve visioenen zijn geweest; onze meening omtrent het ontstaan van het geloof aan Jezus opstanding schijnt schipbreuk te lijden op de onmogelijkheid, om het ontstaan van dit geloof reeds ten derden dage aannemelijk te maken.

Tot eene gelijke, voor ons standpunt ongunstige uitkomst schijnt ook de bepaling der plaats dezer verschijningen in de Evangeliën te voeren. Op den morgen na den sabbat, op welks vooravond de gekruiste was begraven geworden, bevonden zich de jongeren volgens de voorstelling der Evangelisten nog te Jeruzalem en hier vonden volgens aller getuigenis, ook die van Mattheüs niet uitgezonderd, de eerste verschijningen van den verrezene plaats. Jezus verscheen derhalve aan zijne jongeren terzelfder plaatse, waar zijn ligchaam in het graf was ternedergelegd. Ook deze omstandigheid schijnt slechts ons in verlegenheid te kunnen brengen, terwijl zij den voorstanders der beide andere meeningen omtrent Jezus opstanding geene moeijelijkheid baart. Want hetzij Jezus door een wonder in het leven teruggeroepen of op natuurlijke wijze uit schijndooden toestand ontwaakt was: in beide gevallen was in het graf geen lijk meer te vinden, door welks vertooning men de bewering der jongeren, dat hij opgestaan was, kon logenstraffen. Bij onze voorstelling, volgens welke het lijk in het graf bleef rusten, wordt dit anders. Wanneer in dezelfde stad, voor wier poorten in een welbekend en ligt op te sporen graf Jezus lijk rustte, nog geene 48 uren na zijne begrafenis zijne jongeren met de bewering optraden, dat hij verrezen was en levend het graf had verlaten, hoe zou het daar denkbaar wezen, dat de Joden niet aanstonds naar dit graf henen snelden, het lijk voor den dag haalden en door het openlijk ten toon te stellen die onbeschaamde bewering wederlegden? Of liever hoe konden de jongeren er toe komen iets dergelijks voor te geven, als zij toch het nabijzijnde graf slechts behoefden te onderzoeken om van het ongegronde van hun beweren overtuigd te worden?

Doch wat het eerste aangaat berigten de Evangelisten wel, dat Jezus reeds op den tweeden morgen na zijne ter aarde bestelling den zijnen verschenen is, maar geen hunner spreekt er van, dat deze dit toen reeds aan de ongeloovige Joden hebben verkondigd. Volgens aller getuigenis hielden zij zich van den beginne stil en in de Handelingen laat Lukas de apostelen eerst op het Pinksterfeest, dus zeven weken na dien dag, met de prediking van hunnen verrezenen Christus te voorschijn treden. Daarbij komt, dat, gelijk reeds is aangetoond en later meer breedvoerig zal besproken worden, het niets minder dan geschiedkundig zeker is, dat Jezus in het rotsgraf van Jozef is bijgezet; en was Jezus nu misschien met

andere teregtgestelden op eene ongewijde plaats begraven geworden, dan waren zijne jongeren niet reeds dadelijk zoo gemakkelijk in de gelegenheid om naar zijn lijk te zien, en als zij dan eerst later optraden met de verkondiging zijner opstanding, moest het ook hunnen tegenstanders reeds meer bezwaarlijk vallen zijn lijk nog in kenbaren staat ter overtuiging geschikt voor den dag te brengen; waartoe men buitendien bij der Joden afschuw van lijken niet zoo spoedig overgegaan zou zijn, als wij ons thans voorstellen.

Wat echter de onderstelling betreft, dat de tijd te kort zou geweest zijn om bij de jongeren eene stemming tot rijpheid te brengen, waarvan die visioenen een gevolg konden zijn, ook deze zwarigheid is niet onoverkomelijk. Langs zuiver logieschen weg, door middel van diep nadenken ging de zaak hier toch niet in het werk en kon het ook niet toegaan, maar die omkeering geschiedde in de geheimzinnige diepten des gemoeds, zij was eene gewelddadige losbarsting, een bliksemstraal, waardoor de drukkende benaauwdheid van het overkropte gemoed zich ontlaadde. Zulk eene losbarsting wacht niet totdat het verstand alles te voren overlegd heeft, maar beseft integendeel reeds vooruit door het instinct des gemoeds, wat later het verstand zoekt te verklaren, neemt stoutweg als gegeven aan, hetgeen het verstand eerst daarna verwerken moet. Daarom zouden wij ons met onze voorstelling omtrent Jezus opstanding nog op verre na niet als overwonnen beschouwen, al stond het ook vast, dat inderdaad reeds op den derden dag na zijnen dood bij de jongeren het geloof aan haar ware ontstaan.

Er is echter veel in de nieuw-testamentiesche berigten zelve dat ons daaraan twijfelen doet. Om ons slechts bij het laatst besprokene punt te bepalen: waarom zouden de jongeren, als zij reeds ten derden dage overtuigd waren geweest van de opstanding van hunnen Christus, tot den vijftigsten dag er mede gewacht hebben, vóór zij daaraan algemeene ruchtbaarheid gaven? Het boek der Handelingen zegt, wijl zij op den heiligen geest moesten wachten, die eerst op het Pinksterfeest over hen zou worden uitgestort; en wij op ons standpunt weten, dat men er juist toekwam dezen dag te kiezen voor de mededeeling des heiligen geestes, omdat de eerste Christenen de eerste verkondiging des evangelies als een tegenbeeld van de wetgeving op Sinaï beschouwden [1]), zoodat voor deze tijds-

[1]) Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 390 vlg.

bepaling enkel eene dogmatiesche, geene historiesche aanleiding bestaat. Maar of daarin niet tevens grond ligt voor de meening dat het langer geduurd heeft vóór Jezus verrijzenis werd gepredikt, en verder, of er ook niet meer dan drie dagen zijn verloopen vóór het geloof aan die opstanding was geboren, is eene andere vraag.

Doch alle Evangelisten ontmoeten elkander toch daarin, dat zij den verrezene reeds ten derden dage in of bij Jeruzalem laten verschijnen, ook Mattheüs. Ja, ook Mattheüs, doch hoe? Eerst laat hij den engel aan het graf der vrouwen Jezus opstanding verkondigen en haar gebieden, de tijding spoedig aan de jongeren mede te deelen, terwijl Jezus hun inmiddels voorgaat naar Galilea waar zij hem zien zullen. Niet enkel de jongeren zullen den verrezene eerst in Galilea zien, maar „gij", zegt de engel, „ook gij vrouwen, zult hem daar, in Galilea, zien." Als nu onmiddellijk daarop, als de vrouwen van het graf zich stadwaarts begeven om den jongeren het berigt mede te deelen, Jezus zelf haar ontmoet, dan is dit ongetwijfeld hoogst bevreemdend. Kregen zij Jezus reeds hier te zien, dan zagen zij hem niet eerst, gelijk de engel haar geboodschapt had, in Galilea. En wat reden kon Jezus hebben, om zoo spoedig van zijn plan af te wijken, dat hij haar nog zoo even door den engel had doen verkondigen? De vrouwen waren immers voornemens de opdragt aan de jongeren te vervullen, en voor zichzelven waren zij reeds overtuigd, want zij verlieten het graf met vrees natuurlijk, maar ook met groote blijdschap, volgens het woord van Mattheüs. Of had Jezus haar nog iets meer te zeggen, dat de engel vergeten had? Integendeel, hij herhaalt slechts wat de engel reeds gezegd had: dat de jongeren zich naar Galilea zouden begeven, daar zouden zij hem zien. Iets zoo geheel overbodigs als deze eerste Christusverschijning bij Mattheüs, is niet alleen niet gebeurd, maar ook oorspronkelijk in dit verband niet verhaald geworden; zij is een later tusschenvoegsel, niet in den tekst van ons Mattheüs-evangelie, maar in de voorstelling, waaraan de eerste Evangelist zijn verhaal van de opstandingsgeschiedenis ontleende, aan hetwelk hij echter hiermede eene bijzonderheid heeft toegevoegd, die met het verhaal zelf moeijelijk vereenigbaar is. Stellen wij ons voor dat deze verschijning niet heeft plaats gevonden, dan bestaat er in het geheele verhaal een hoogst natuurlijke, geleidelijke gang. Slechts de engel verschijnt bij het graf nabij Jeruzalem op den morgen van den

opstandingsdag met de voorloopige aankondiging en het gebod, dat de jongeren zich naar Galilea zullen begeven; Jezus zelf openbaart zich eerst volgens afspraak in Galilea, nadat de jongeren met de vrouwen zich derwaarts hebben begeven. Is dientengevolge Galilea het tooneel der verschijning van den verrezene en heeft deze derhalve ook op een later tijdstip dan op den derden dag plaats, daar de jongeren, die 's morgens te Jeruzalem het gebod ontvangen om op reis te gaan, onmogelijk nog op denzelfden dag den berg in Galilea bereiken kunnen, dan is met deze voorstelling, die Mattheüs van de gebeurtenis geeft, gelijk boven reeds vermeld werd, de voorstelling bij Lukas en Johannes lijnregt in strijd, waar Jeruzalem en de omtrek dier stad het eigenlijke, en als wij het slothoofdstuk van Johannes niet mederekenen, het eenige tooneel der openbaringen des verrezenen is, die juist daarom ook reeds op den dag der opstanding zelve kunnen beginnen. Hoe moeijelijk het ook valt deze laatste voorstelling met de eerste, die aan het verhaal van Mattheüs ten grondslag verstrekt, te vereenigen, toch heeft de schrijver van het eerste Evangelie zich inzoover daarnaar geplooid, dat hij den verrezene, zij het ook niet aan de jongeren, daar dan de reis naar Galilea geheel doelloos zou geweest zijn, toch aan de vrouwen nog bij Jeruzalem verschijnen laat.

Blijkt van deze tegenovergestelde voorstellingen betreffende de plaats der verschijningen die van Lukas en Johannes reeds daardoor van jongere dagteekening te zijn, omdat Mattheüs aan haar eene bijzonderheid heeft ontleend die hij aan zijn eerste verhaal heeft toegevoegd, dan moet men, afgezien van deze bijzonderheid, erkennen, dat de voorstelling van Mattheüs ook de innerlijke geschiedkundige waarschijnlijkheid voor zich heeft. Den wonderbaar verrezenen Jezus stond het wel volkomen vrij, zich evenzeer te Jeruzalem als in Galilea aan de zijnen te openbaren, en de op natuurlijke wijze herleefde werd misschien door zijne wonden en zwakheid gedrongen vooreerst te Jeruzalem te blijven; maar voor de jongeren, en met deze hebben wij op ons standpunt alleen te maken, bestond na den slag, die in de hoofdstad hunnen meester had getroffen, ongetwijfeld alle reden, om zoo spoedig mogelijk naar hun galileesch vaderland terug te keeren. Zij konden niet weten, hoever de priesterpartij gaan, of zij niet, aangemoedigd door den gelukkigen uitslag van haren tegen den meester gerigten aanval, ook de handen naar diens meest bekende aanhangers zou uitstrekken. Aan zulk een

gevaar stonden zij te Jeruzalem, waar zij vreemd waren, onbeschermd bloot, terwijl zij zich in Galilea daarentegen te huis gevoelden, veilig door den steun, die familiebetrekkingen en geboorteregt hun verleenden, en de hoogepriesterlijke partij daar op verre na niet zoo magtig was als in de hoofdstad. Onmiskenbare sporen wijzen ons ook daarheen in de evangeliesche voorstelling, schoon zij bij Mattheüs niet meer geheel oorspronkelijk is. Na de vlugt, waartoe volgens het verhaal der beide eerste Evangelisten bij Jezus gevangenneming al de jongeren overslaan (Matth, 26, 56; Marc. 14, 50), zien wij wel Petrus nog bij het verhoor tegenwoordig, maar bij het kruis is volgens Mattheüs en Marcus geen der twaalven meer te vinden, en als Jezus bij Mattheüs (26, 31) de profetie van Zacharia (13, 7) op hen toepast: „ik zal den herder slaan en de schapen der kudde zullen zich verstrooijen," dan schijnt dit woord door den schrijver van het vierde Evangelie zeer juist in dien zin verklaard te wezen (16, 32), dat de jongeren een iegelijk naar zijn huis zullen terugkeeren. Wanneer dit terugkeeren naar Galilea in het vierde Evangelie (met inbegrip van het aanhangsel) op het vroegst genomen acht dagen na de opstanding plaats heeft, en zelfs bij Mattheüs eerst nadat het berigt daaromtrent ontvangen en den jongeren een uitdrukkelijk bevel tot hunne reis gegeven is, dan draagt dit laatste ongetwijfeld reeds het karakter van eene poging om aan de zaak een beter aanzien te geven, door, wat ongeheeten uit vrees geschiedt, aan een bevel van hooger hand toe te schrijven.

Als de jongeren echter na Jezus dood onder den indruk van den eersten schrik naar hun land waren teruggevlugt, dan laat zich de opvoering hunner gemoedsverandering tot op die hoogte, dat de Christusvisioenen konden plaats grijpen, veel gemakkelijker verklaren, al is zij op zichzelve beschouwd niet onverklaarbaar, wanneer wij ons haar te Jeruzalem ontstaan denken. Waren zij eenmaal buiten het bereik der vijanden en moordenaren huns meesters, dan weken de schrik en de bedwelming, die sedert zijne gevangenneming en dood hun gemoed hadden bekneld. Dan vonden zij in Galilea, in oorden, welke zij zoo vaak met hem hadden doorkruist, onder eene bevolking, die zoo vaak met hen vol geestdrift naar zijne reden had geluisterd, alle aanleiding, om zich zijn beeld steeds op nieuws voor den geest te roepen en het zich voor te stellen in die onderscheidene belangrijke verhoudingen, in welke zij hem daar hadden aanschouwd. Ook moet men de verwijdering van het

graf in rekening brengen, welks onmiddellijke nabijheid toch zeker, althans in den eersten tijd, het ontstaan van het geloof, dat de begravene daaruit was te voorschijn getreden, moest bemoeijelijken. En als wij, wanneer de verschijningen naar Galilea verlegd worden, ons niet meer gebonden gevoelen om den derden dag als het tijdstip van haren aanvang te beschouwen, dan wordt ook door de op die wijze verkregene grootere tijdsruimte de verandering in de stemming der jongeren te meer begrijpelijk.

Als Mattheüs dientengevolge, wat betreft de plaats der verschijningen van den verrezene, naar alle waarschijnlijkheid gelijk heeft, dan valt het toch ligt te begrijpen, hoe het kwam dat men hem later in het ongelijk stelde, ja dat hij zich zelven, dat wil zeggen de laatste bewerker, die het oudere verhaal omwerkte, zich in het ongelijk stelde door Jezus verschijning aan de vrouwen bij Jeruzalem in zijnen tekst in te schuiven. Reeds op zich zelf moest de verbeeldingskracht er het eerst toe komen, den verrezene juist daar, waar hij het graf verlaten had, ook het eerst zijne herleving te doen staven, namelijk te doen verschijnen. Daarbij waren de jongeren immers, nadat zij in Galilea weder tot zich zelven waren gekomen en zich op nieuws versterkt hadden in het geloof aan Jezus als den Messias, naar Jeruzalem teruggekeerd en hier de stichters geworden eener gemeente, die door de ligging dezer stad in het midden des lands spoedig het middenpunt van alle gemeenten des gekruisten en verrezenen Messias werd. Hoe natuurlijk was het nu, dat men den tijd, gedurende welken de jongeren dit middenpunt ontvlugt waren, liefst vergat en aan de zaak deze wending gaf, als ware de hoofdstad nooit zonder de kern eener gemeente geweest, als waren van den beginne de elven in Jeruzalem bijeengebleven en juist hier door de eerste verschijningen van hunnen verrezenen meester tot een nieuw geloof opgewekt. Aldus werd die zaak in later tijd in Jeruzalem vooral verhaald en op die wijze derhalve voorgesteld door den schrijver van het derde Evangelie, die de galileesche overlevering van het eerste hoofdzakelijk ook met overleveringen uit Judea en Jeruzalem verrijkte [1]). Daaruit volgt nu echter niet, dat Mattheüs uit voorliefde voor zijn vaderland Galilea dat gewest tot tooneel van des verrezenen wederverschijning zou gemaakt hebben; de galileesche overlevering, die hij volgde, lokte hem er alleen door niets toe

[1]) Vergel. Köstlin, Die synoptischen Evangelien, 230 vlg.

uit, om ten voordeele van Jeruzalem van het voorgevallene eene andere voorstelling te geven.

Wat de tijdsbepaling betreft, die men bij de opstandingsgeschiedenis volgt, valt het moeijelijker dan bij de plaatsbepaling zich voor te stellen, dat zij eenen historieschen grondslag ontbeert; het tot in de hoogste oudheid opklimmende, bepaalde berigt, dat Jezus ten derden dage opgestaan en als verrezen gezien is, schijnt alle aanspraak te bezitten op historiesch gezag. Doch ook hier kan, als eenmaal het geloof aan zijne verrijzenis en de verschijningen van den verrezene bestond, zonder moeite de oorzaak gevonden worden, waarom daarvoor juist de derde dag werd vastgesteld. Over den gekruisten Messias kon de dood slecht korten tijd magt hebben gehad (vergel. Handel. 2, 24), zijn zegepraal over dood en graf moest zoodra mogelijk beslist zijn geworden. Als dus aan den eenen kant het geloof zijner aanhangers er natuurlijk bij geïnteresseerd was, om het tijdstip van zijn te voorschijn treden uit het graf zoo spoedig mogelijk te doen volgen op dat van zijnen dood en zijne begrafenis, dan mogt men dit aan den anderen kant toch niet zoo ver drijven, dat het moment des doods kon schijnen geheel opgeheven te worden: Jezus moest naar het ligchaam slechts eene korte poos dood, maar toch werkelijk dood geweest zijn. Aan deze onderstelling werd kracht bijgezet door de omstandigheid, dat de kruisiging van Jezus volgens de gelijkluidende overlevering van al de Evangelisten, aan wier gezag het tegenstrijdige in hunne berigten met betrekking tot het Paaschfeest niets ontneemt, op den dag en zijne begrafenis op den avond van den sabbat had plaats gevonden. Op den sabbat had God gerust van zijne werken (1 Moz. 2, 2; Hebr. 4, 4): hoe gepast scheen het dus, dat men ook den Messias van den moeitevollen arbeid zijns aardschen levens juist dezen dag liet uitrusten, in het graf slechts eene sabbatsrust liet houden. Daarbij schijnt de derde dag door de typiesche beteekenis van het drietal als het ware spreekwoordelijk gebezigd te zijn om eene korte tijdsruimte aan te duiden, het tijdsbestek, gedurende hetwelk eene zaak zonder stoornis voleindigd wordt. „Jehova," spreekt het boetvaardige volk bij Hosea (6, 2), „zal ons doen herleven na twee dagen, op den derden dag zal hij ons oprigten, dat wij voor hem leven zullen." Op gelijke wijze laat Jezus bij Lukas (13, 32 vlg.) den vos Herodes zeggen: „Zie, ik drijf duivelen uit en maak gezond heden en morgen, en ten derden

dage eindig ik," en ook de tijdsbepaling in de aanklagt der valsche getuigen (Matth. 26, 61), dat Jezus beweerd had, den tempel Gods te zullen afbreken en in drie dagen weder op te bouwen, behoeft in het geheel niet eerst uit de opstandingsgeschiedenis te worden afgeleid. Daarentegen schijnt het verblijf van Jona in den buik van den visch, waar hij een gebed had uitgesproken (2, 1—11), dat met de messiaansche lijdenspsalmen kan vergeleken worden, eerst later, nadat het reeds bepaald was dat Jezus op Zondagmorgen was opgestaan, bij wijze van vergelijking aangehaald te zijn (Matth. 12, 40), wijl de drie dagen en drie nachten van dit zijn in den visch niet overeenstemmen met de twee nachten en éénen dag, die Jezus volgens de evangeliesche berigten in het graf doorbragt.

Op zoodanige wijze kon nog tijdens het leven der apostelen de derde dag worden vastgesteld en door hen zelven zijn aangenomen ter bepaling van het tijdstip van Jezus opstanding, al bestond daarvoor ook geen historiesche grondslag. Niemand beroemde zich daarop ooggetuige van Jezus te voorschijn treden uit het graf te zijn geweest, de tijdsbepaling daarvan berustte alleen op gevolgtrekkingen; de eenig zekere gevolgtrekking was deze, dat Jezus het graf moest verlaten hebben, vóór hij aan iemand verschenen was. Hoe lang daarvoor, bleef onbepaald, en wanneer om dogmatiesch-profetiesche redenen de dag na den sabbat, de derde dag, daarvoor bijzonder gepast scheen, dan kon ook hij, wien eerst op den vierden, achtsten dag of later eene Christusverschijning was te beurt gevallen, even weinig eenig bezwaar koesteren tegen het bepalen der opstanding op den derden dag als Paulus, dien Christus eerst verscheidene jaren later verschenen was [1]).

Zoo was het geloof aan Jezus als den Messias, dat door zijn gewelddadigen dood een schijnbaar doodelijken schok had ondergaan, langs inwendigen weg, door middel van het gemoed, de verbeeldingskracht en het opgewekt zenuwleven hersteld geworden; alles, wat Jezus aan nieuw en innig religieus leven in zich had omgedragen en hij door woord en voorbeeld den zijnen had medegedeeld, kon zich nu verder met kracht ontwikkelen. Doch de fantastiesche vorm dezer herstelling bleef van toen af ook invloed uitoefenen op de wijze, waarop zijn beeld aanschouwd, zijne woorden, daden en lotgevallen overgeleverd werden; zijn geheele leven werd door eene lichtende

[1]) Vergel. mijn artikel: Schleiermacher und die Auferstehung Jesu, in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1868, 386 vlg.

wolk omhuld, die het steeds meer boven het menschelijke verhief, maar ook steeds meer vervreemdde van de natuurlijke en geschiedkundige waarheid. Ook de geschiedenis der subjectieve verschijningen, die het geloof aan zijne opstanding hadden doen geboren worden, onderging in dezen zin eene wijziging, waarover wij echter eerst aan het slot van het volgende boek zullen spreken, welks strekking is, juist in hare bijzondere trekken en eigenaardigen loop de gedaanteverwisseling gade te slaan, die de levensgeschiedenis van Jezus onder den invloed der fantastiesche stemming der eerste gemeenten, die in menig opzigt tevens een terugkeer tot de joodsche begrippen van dien tijd was, heeft ondergaan.

EINDE VAN HET EERSTE DEEL.

HET
LEVEN VAN JEZUS,

VOOR

HET VOLK BEWERKT,

DOOR

Dr. D. Fr. STRAUSS.

UIT HET HOOGDUITSCH.

TWEEDE DEEL.

AMSTERDAM,
De Firma R. C. MEIJER.
Kalverstraat, E 246.
1864.

HET LEVEN VAN JEZUS.

HET LEVEN VAN JEZUS,

VOOR HET VOLK BEWERKT,

DOOR

Dr. D. Fr. STRAUSS.

UIT HET HOOGDUITSCH.

TWEEDE DEEL.

AMSTERDAM,
DE FIRMA R. C. MEIJER.
Kalverstraat, E 246.
1864.

TWEEDE BOEK.

DE MYTHIESCHE GESCHIEDENIS VAN JEZUS

IN HAAR ONTSTAAN EN HARE ONTWIKKELING.

DE MYTHIESCHE GESCHIEDENIS VAN JEZUS IN HAAR ONTSTAAN EN HARE ONTWIKKELING.

---

51. Volgorde.

In het voorgaande gedeelte van ons werk hebben wij te naasten bij de schets eener werkelijke levensgeschiedenis van Jezus geleverd, zijn beeld als mensch ons zoo duidelijk voor den geest trachten te roepen, als zulks nog mogelijk is bij eene gestalte, die niet alleen door zoo uitgestrekt eene tijdsruimte van ons gescheiden is, maar die wij hoofdzakelijk door een zoo dof en de lichtstralen op zoo eigenaardige wijze brekend medium aanschouwen. Thans zullen wij er toe overgaan, dit medium zelf te ontbinden, dat wil zeggen de daarin zigtbare schijnbeelden daardoor op te lossen, dat wij de voorwaarden aantoonen, onder welke zij ontstaan zijn.

Bij dezen arbeid kunnen wij op meer dan eene wijze te werk gaan. Wij zouden elk Evangelie afzonderlijk naar het standpunt, dat het in den ontwikkelingsgang der christelijke voorstellingen bekleedt, kunnen beschouwen en aantoonen, hoe op dit standpunt, bij zoodanige kerkelijke bedoelingen, op grond van zoodanige onderstellingen, als daarin gehuldigd werden, het leven van Jezus telkens dien bepaalden vorm heeft aangenomen en moest aannemen; of, bij de naauwere verwantschap der drie eerste Evangeliën en de wijze, waarop onderscheidene rigtingen elkander daarin doorkruisen, zouden wij ze aan het vierde kunnen overstellen, en eerst de reeks der synoptiesche, daarna die der johanneïesche mythen kunnen beschouwen, zoodat wij in het eerste geval Jezus levensweg viermaal, in het tweede minstens tweemaal zouden moeten volgen. Terwijl in het eerste geval onze beschouwing eenigzins omslagtig zou moeten worden, zouden wij ons in het laatste vaak tot eene gewelddadige scheiding gedwongen zien.

Hoezeer de johanneïesche voorstelling ook van de synoptiesche moge verschillen, zij is toch ten innigste met deze verbonden, gaat, ook bij de afzonderlijke verhalen, overal van haar uit, en verhoudt zich tot haar slechts als de hoogste opvoering van haar standpunt, als de overtreffende tot den stellenden en vergelijkenden trap. Moge daarom eene kritiek, die het als haar voornaamste doel beschouwt de beteekenis der Evangeliën als letterkundige en geschiedkundige voortbrengselen aan te toonen, het gepast achten elk afzonderlijk aan een onderzoek te onderwerpen en zijne voorstelling van het leven van Jezus als een zamenhangend geheel te ontwikkelen, eenen anderen weg zien wij ons aangewezen, die als ons einddoel de beantwoording der vraag beschouwen, of wij in de evangeliesche verhalen omtrent Jezus geschiedkundige overleveringen of wat anders wij daarin bezitten. Wij zullen juist niet de afzonderlijke verhalen, maar toch afzonderlijke verhaalsgroepen, b. v. de verhalen omtrent de afstamming, de geboorte, den doop, de wonderen van Jezus, op zich zelve beschouwen en in hunne ontwikkeling in al de vier Evangeliën nagaan, en hierbij, zooveel doenlijk, de tijdsorde van het leven van Jezus tot rigtsnoer nemen.

Als eerste gedeelte van ons onderzoek treedt hier de mythiesche voorgeschiedenis op, met welke wij aan den eenen kant nog de geschiedenis van de afkomst zijns wegbereiders, aan den anderen kant die van zijne inleiding tot het leerambt door dien wegbereider, de doopgeschiedenis en de daarvan onafscheidelijke verzoekingsgeschiedenis verbinden.

EERSTE HOOFDSTUK.

DE MYTHIESCHE VOORGESCHIEDENIS VAN JEZUS.

52. Indeeling.

De geheele voorgeschiedenis van Jezus, gelijk wij die in de Evangeliën opgeteekend vinden, heeft zich, als wij de historiesche aanteekeningen betreffende zijne afkomst uit Nazaret, zijne latere betrekking tot Johannes den Dooper, zijnen en misschien ook zijner ouderen naam als geloofwaardig beschouwen, uit de eenvoudige stelling van het nieuwe geloof ontwikkeld, dat Jezus de Messias was.

Jezus was de Messias, dat wil zeggen de Zoon Davids, de Zoon Gods, de tweede Mozes, de laatste, grootste redder zijns volks en der zich geloovig tot hem wendende menschheid.

Hij was de Zoon Davids, dat wil vooreerst zeggen, hij stamde af uit diens geslacht; dit aan te toonen beijverde men zich van verschillende zijden en gezigtspunten, vandaar de twee geslachtsregisters bij Mattheüs en Lukas. Hij was de Zoon Davids, dat beteekent ten andere, hij was geboren in Davids stad; doch daar het toch van algemeene bekendheid was, dat hij uit Nazaret afkomstig was, moest nu de eene Evangelist eene eigenaardige taktiek volgen om Jezus ouders naar Bethlehem, de andere, om ze van Bethlehem naar Nazaret te voeren. Hij was de Zoon Davids, dat wil ten derde zeggen, hij was als deze door een profetiesch man gezalfd, door deze wijding met den heiligen geest vervuld en toegerust tot de waarneming zijner verhevene betrekking.

Doch als de Messias was Jezus ook de Zoon Gods, en wel in den strengsten zin des woords: dat beteekende voor de schrijvers van het eerste en derde Evangelie, in den schoot zijner moeder door den heiligen geest zonder toedoen eens menschelijken vaders verwekt, door engelen aangekondigd en begroet; voor den schrijver van het vierde Evangelie beteekende het, dat Jezus het vleeschgeworden goddelijke scheppingswoord was, eene waardigheid, tegenover welke niet alleen de davidiesche afstamming en de geboorte in Davids stad, maar ook de herdersidyllen bij zijne aankondiging en geboorte, als van te weinig beteekenis en te onaanzienlijk wegvielen.

Jezus was als Messias eindelijk de tweede Mozes, dat wil zeggen uit gelijke gevaren, als diens kindsheid bedreigden, in zijne kindsheid wonderbaar gered geworden; gevaren, die daardoor veroorzaakt werden, dat de in de boeken van Mozes beloofde ster uit Jakob bij zijne geboorte zich vertoond had en de geschenken brengende wijzen uit Saba waren verschenen om het Messiaskind hunne hulde te bewijzen; de tweede Mozes, die als deze en als Samuel reeds als knaap het bewustzijn zijner verhevene bestemming bij zich omgedragen had en de leeraar der schriftgeleerden was; die eindelijk de verzoekingen, waarvoor het volk onder Mozes leiding bezweken was, had wederstaan en daardoor bewezen had, diegene te zijn, die het volk bekeeren en tot vroegeren gelukstaat terugvoeren zou.

EERSTE MYTHENGROEP.

JEZUS, DE ZOON DAVIDS.

I.

JEZUS, DE MESSIAS, STAMT AF UIT DAVIDS GESLACHT.

DE BEIDE GESLACHTSREGISTERS.

53.

Als men de afkomst van David wilde bewijzen, die Jezus naar de voorstellingen zijns volks, als hij de Messias was, moest kunnen aantoonen (Joh. 7, 42; Rom. 1, 3), dan was dit van beide zijden door twee tegenovergestelde omstandigheden gemakkelijk gemaakt: daardoor namelijk, dat Davids geslacht zoowel in opgaande als afdalende lijn evenzeer bekend, als Jezus geslacht ongetwijfeld onbekend was.

Davids nakomelingsschap was aan elk bekend door het uitvoerig geschiedverhaal van de Boeken der Koningen, waarin al de joodsche koningen tot aan de ballingschap in geregelde volgorde worden vermeld, en de kronijk, in den aanvang van het eerste Boek der Kronijken, die in den vorm van een geslachtsregister zijn geslacht aantoont tot op Serubabel, den aanvoerder van hen, die uit de ballingschap terugkeerden, en diens onmiddellijke afstammelingen. Dat nu wie van David afstamde tegelijk een nakomeling van Abraham, den stamvader des volks, was, sprak wel van zelf; doch inzoover

men den Messias behalve als Zoon Davids ook als het aan Abraham beloofde zaad beschouwde, waarin alle volkeren der aarde zouden gezegend worden (1 Moz. 22, 18; Gal. 3, 16), kon men het voor gepast houden, ook Davids voorgeslacht tot op Abraham op te geven, dat deels in het eerste boek van Mozes, deels aan het eind van het boek Ruth en in het begin der Kronijken stond vermeld; ja, mogt iemand zijne nasporingen zelfs van Abraham tot op Adam, den eerstgeschapene, willen voortzetten, ook deze behoefde niet verlegen te zijn, maar kon in het vijfde en elfde hoofdstuk van Genesis en wederom in het begin der Kronijken vinden wat hij begeerde.

De genealogiesche draad liep dus van Adam tot op Serubabel en diens onmiddellijke nakomelingen voort, zooals het Oude Testament dien opgaf; hier hield hij nu echter op en hing in de lucht, en was dus wel omtrent vijfhonderd jaar te kort; een stuk, dat deze tijdsruimte aanvulde, moest er dus aan toegevoegd worden, zou hij de beteekenis van een stamboom van Jezus verkrijgen. Dit kon op tweeërlei wijze geschieden, het best natuurlijk, als men Jezus afstamming zoo ver opwaarts kende en staven kon. Dat dit echter zeer onwaarschijnlijk was, zal men bekennen. Men behoeft zich zelfs niet op het berigt van Julius Africanus te beroepen, dat Herodes, omdat hij zich over zijne geringe afkomst schaamde, de joodsche geslachtsregisters had vernietigd [1]), om het als hoogst twijfelachtig te doen voorkomen, dat na de stormachtige dagen eerst van de macedoniesche, dan van de makkabeïesche en eindelijk van de aanvankelijke romeinsche heerschappij eene geringe galileesche timmermansfamilie een zoo hoog opgevoerden stamboom zou bezeten hebben. Dat later, toen eene christelijke gemeente was ontstaan, „des Heeren" aanverwanten zich druk met de geslachtsregisters hunner familie bezig hielden, gelijk dezelfde Africanus berigt, is wel vermoedelijk, en als vruchten dezer pogingen, waaraan behalve de leden der familie ook andere gemeenteleden deelnamen, kunnen onze beide geslachtsregisters bij Mattheüs (1, 1—17) en Lukas (3, 23—38) beschouwd worden; doch ons vermoeden, dat hunnen opstellers daarbij geene oorkonden ten dienste stonden, maar zij zich door hunne eigene onderstellingen moesten laten leiden, wordt versterkt door de omstandigheid, dat die registers de genoemde, opengeblevene ruimte met geheel

[1]) Bij Euseb. Kerkgesch. I, 7, 13.

verschillende tusschenleden aanvullen. Den zoon van Serubabel namelijk, door wien het geslacht tot op Jezus wordt voortgeplant, noemt Mattheüs Abiud, Lukas Resa (hierin beiden afwijkende van 1 Kron. 3); den vader van Jozef daarentegen, door wien Jezus van Serubabel en David zou afstammen, noemt Mattheüs Jakob, Lukas Eli, en tusschen beiden zijn zoo wel de namen verschillend als het getal der geslachten, van welke Mattheüs, met inbegrip van Serubabel en uitsluiting van Jozef, er tien, Lukas daarentegen er bijna eens zooveel, namelijk negentien opgeeft.

Dat verschil kon, gelijk gezegd is, zeer ligt ontstaan, als de opstellers van beide stamboomen uit eigen brein genoemde tusschenruimte moesten aanvullen en geen hunner iets van het werk des anderen wist; doch zelfs als de opsteller van den bij Lukas voorkomenden stamboom van dien van Mattheüs wist, kon hij zijne redenen hebben, waarom hij daarvan afweek. Want hij wijkt daarvan ook af, waar hij de leden van David tot Serubabel vermeldt, die hij toch even goed als de opsteller van den anderen stamboom in het Oude Testament kon vinden. De laatste namelijk laat van David het geslacht van Jezus door Salomo en de bekende reeks der koningen van Juda voortloopen, de eerste daarentegen vestigt zijne keus onder Davids zonen op Nathan, die 1 Kron. 3, 5 onmiddellijk vóór Salomo genoemd, doch van wiens nakomelingschap nergens in het Oude Testament wordt gewag gemaakt, zoodat de opsteller van het register bij Lukas hunne namen, als hij ze niet ergens anders opgeteekend vond, zelf verzinnen moest. Waarom hij nu de in het Oude Testament opgegevene koninklijke linie links liggen liet, daarvoor kan men zich onderscheidene redenen denken. Te aanzienlijk en te goed was zij hem natuurlijk voor zijnen Christus niet. Derhalve moet hij ze om een of andere reden als te gering en te onwaardig beschouwd hebben. Dat, het gewone geval, helaas, met dynastiën, ook de davidiesche in lateren tijd ontaardde, is bekend. Over haren laatsten afstammeling, den naar Babel weggezonden Jechonja of Jojachin, had de profeet Jeremia uit naam van Jehova (22, 30), het oordeel uitgesproken: „hij zal het geluk niet hebben, dat voortaan iemand van zijn zaad op Davids troon zitten en in Juda heerschen zal." Wie zich dit woord van Jehova herinnerde, kon van den aldus verworpene onmogelijk hem laten afstammen, wien de Heer den troon van zijnen vader David geven

en die over het huis Jakobs heerschen zou tot in eeuwigheid (Luk. 1, 32 vlg.). En die laatste spruit was daarbij niet alléén zoo diep gezonken, maar reeds Rehabeam, ja zelfs Salomo met zijne wellust en afgoderij kon als ontaard worden beschouwd: zoodat men zich niet behoeft te verwonderen, wanneer naar eene oude overlevering berigt [1]), reeds onder de Joden eene partij werd gevonden, die den Messias niet uit deze veelvuldig verontreinigde linie, maar uit eenen in zijne verborgenheid meer onbesmet gebleven zijtak van Davids nakomelingschap verwachtte. Het lag evenzeer in het karakter van den pauliniesch gevormden opsteller van het derde Evangelie, eene uit dit oogpunt ontworpene genealogie in zijn werk op te nemen, als het den nog meer joodsch-christelijk gezinden vervaardiger van het eerste Evangelie gepast moest voorkomen, zich aan de andere te houden. Want de Christen uit de Joden was, waar het zijnen Messias gold, natuurlijk legitimist, terwijl het kon zijn, dat de om het zoo te noemen orleanistiesch gezinde aanhanger van Paulus aan eenen Messias de voorkeur gaf, die, als afstammeling eener niet regerende linie, tevens minder het aanzien van een joodschen koning had [2]). Om dezelfde reden was het den opsteller van het derde Evangelie welkom, dat de door hem opgenomen stamboom tot zelfs voorbij Abraham, tot Adam, ja tot God opklom, of hij voegde er misschien dit gedeelte aan toe, waardoor Jezus als tweede Adam (1 Kor. 15, 45. 47) boven de grenzen van het Jodendom verheven tot de geheele menschheid in betrekking werd gebragt.

Doch niet alleen het verschil, dat tusschen beide stamboomen bestaat, maar ook de inrigting van elk afzonderlijk doet ons hen minder als vruchten van historiesche nasporingen, dan als resultaten van dogmatiesche onderstellingen kennen. Die van Mattheüs splitst zich in drie afdeelingen, van welke elke een gelijk aantal leden telt en de eerste van Abraham tot op David, de tweede van David tot op de ballingschap, de derde van dit tijdstip tot op Jezus gaat. Dat de opsteller zich hierbij door het uit twee deelen bestaande register der oorspronkelijke afstamming van het menschelijk geslacht in Genesis (1 Moz. 5, 1 vlg.; 11, 10 vlg.) heeft laten leiden, blijkt reeds uit het opschrift, dat hij er boven plaatst: Geslachtboek van Jezus Christus; evenals dat in Genesis volgens de alexandrijnsche

[1]) Vergelijk Credner's Einleit. in das N. Test., I, 68 vlg.
[2]) Vergel. Hilgenfeld, Die Evangelien, 165.

overzetting: Geslachtboek der Menschen heet [1]). Dit laatste nu geeft eerst van Adam tot Noach tien geslachten, en daarop, zeker niet zonder beteekenis en bedoeling, even zoovele van Sem tot Abraham. In deze gelijkheid der tijdsruimten, binnen welke de groote geschiedkundige keerpunten elkander opvolgden, gelijk hier op den eersten stamvader der menschheid de tweede, en op dezen de vader der geloovigen, meende men den rhythmus der geschiedenis, als het ware den maatslag van het goddelijke wereldbestuur te erkennen, dat trouwens in werkelijkheid niet zoo eenvoudig te werk gaat. Als nu onze evangeliesche genealoog aan het bij het boek Genesis medegedeelde den stamboom op het eind van het boek Ruth deed aansluiten, vond hij van Abraham tot op David, met inbegrip van beiden, 14 leden. Het was hem hetzelfde of er, als daar, 10, of 14 werden geteld; veeleer nog was het getal 14, als het dubbele zevental, hem bijzonder heilig; doch nu moest ook, als daar de 10, de 14 zich hier herhalen. Nu was echter tot op Christus, als toch de vele joodsche koningen in den stamboom zouden opgenomen worden, een tweede veertiental niet voldoende; minstens nog tweemaal, dus in het geheel driemaal, moesten er 14 voorkomen, waardoor in het drietal dus nogmaals een heilig getal werd verkregen. Ook moest, gelijk de eerste 14 met David, de laatste met den Messias sloot, ook het slot van de tweede met eene gedenkwaardige gebeurtenis tezamenvallen; doch daarvoor vond men nu ditmaal geene groote, door God geliefde persoonlijkheid, maar het groote goddelijke strafgerigt der wegvoering naar Babel.

Om nu wat het aantal der leden betreft de derde afdeeling aan de eerste gelijk te maken, stond den vervaardiger niets in den weg, daar hij zich, behalve aan den naam van Serubabel en misschien nog dien zijns vaders, waarmede hij zijn geslachtsregister wilde opluisteren, verder aan geene namen behoefde te houden; en dat voor de tijdsruimte van omstreeks 600 jaar, verloopen sedert Jechonja tot op Jezus (deze niet medegeteld), dertien geslachten niet toereikend waren, wijl dan elk zoon zijnen vader door elkander gerekend eerst in diens zes en veertigste jaar moest geboren zijn, gaf hem weinig zorg. Erger was het met de tweede afdeeling gesteld. Want van Salomo tot aan den ondergang des rijks hadden er 20 konin-

[1]) 1 Moz. 5, 1: *αὕτη η βίβλος γενέσεως ανθρώπων*. Matth. 1, 1: *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

gen geregeerd, of als wij Joahas en Zedekia, die het geslacht niet voortplantten, buiten rekening laten, toch nog 18; zoo moesten er dus, als de 14 haar regt zoude behouden, 4 worden uitgeworpen. Dat de genealoog daarbij de slechtste bij het hoofd heeft genomen kan men niet zeggen, want Joas en Amazia, die hij met stilzwijgen voorbijgaat, waren volgens het eigen oordeel der oud-testamentiesche geschiedschrijvers lofwaardige vorsten en in elk geval beter dan Joram en zoo menig ander, niettemin door hem waardig geacht om eene plaats in zijn geslachtsregister in te nemen. Doch als men ziet, hoe hij vóór Jojachin of Jechonja diens vader Jojakim overslaat, zou men aan eene uit de gelijkheid der namen geborene vergissing kunnen denken, vooral daar hij Jojachin broeders geeft, terwijl slechts diens vader Jojakim die had. Als men echter verder bespeurt, hoe hij van Joram in plaats van op Ahasia, of in het grieksch Ochozias, (met voorbijgaan van drie namen, Ahasia, Joas en Amazia) op Usia, in het grieksch Ozias, overspringt, dan komt men bijna op het denkbeeld, of hij voor zijne uitlatingen niet opzettelijk juist die plaatsen heeft gekozen, waar een gelijksoortige klank des naams die eenigzins kan verbergen. Echter heeft hij dan eigenlijk te veel gedaan, wijl na die uitlatingen het tweede veertiental eerst dan voltallig is, als hetzij in het begin de reeds bij de eerste afdeeling getelde David nog eens medegeteld en dan met Josia gesloten wordt, of als men met Salomo begint, aan het slot Jechonja nog medegerekend wordt; en daar de derde afdeeling zonder hem slechts 13 leden telt, moest hij dus in plaats van David tweemaal in rekening worden gebragt, gelijk hij dan ook zoowel vóór als na de ballingschap, die het keerpunt aanduidt, genoemd wordt. Door deze kunstgreep is dan inderdaad verkregen wat de schrijver wilde: het geslacht van den Messias Jezus is niet enkel van Abraham en David afgeleid, maar het daalt tot op hem in drie gelijke, veertien treden hooge sprongen neder; ten bewijze volgens het oordeel des opstellers, dat hier geen blind toeval, maar eene hoogere der menschen lotgevallen besturende Voorzienigheid — naar onze meening, dat hier geen ons vertrouwen waardig historiesch onderzoek, maar willekeurige dogmatiesche constructie — de hand in het spel had.

Het geslachtsregister bij Lukas bezit geene zoodanige, gelijk verdeelde afdeelingen; des te meer beteekenis heeft het, wel is waar evenmin bijzonder opgegevene totaal der leden, na-

melijk, met inbegrip van God, die de reeks opent, 77, derhalve elfmaal het heilige zevental. Het heeft echter moeite gekost het register tot zoover te verlengen, gelijk men van het punt, waar het van het Oude Testament afwijkt, uit de talrijke herhalingen van dezelfde namen (vier Jozefs, twee Juda's, even zoovele Levi's, Melchi's, Matthats, Mattathiassen, en bovendien nog eenen Mattatha) bespeurt, herhalingen, die ook anders wel in bekende geslachtsregisters voorkomen, maar zoo veelvuldig op elkander volgende toch eer aan de uitgeputte fantasie van eenen schrijver herinneren, die, wijl hem geene nieuwe namen wilden invallen, herhaaldelijk naar de reeds gebruikte greep.

Dat overigens deze schrijver niet de vervaardiger van het derde Evangelie is geweest, maar de laatste het geslachtsregister als afzonderlijk stuk heeft gevonden en het zoo goed mogelijk (misschien na het opwaarts verlengd te hebben) aan zijn werk heeft ingelijfd, blijkt uit de wijze, waarop het bij hem tusschen de twee bij elkander behoorende en op elkander slaande verhalen van Jezus doop en verzoeking, zooals Schleiermacher het treffend uitdrukt, ingeklemd voorkomt. Bij Mattheüs staat het aan het hoofd van zijn Evangelie, en dat wel op zeer gepaste wijze, wijl Jezus geboortegeschiedenis zich daaraan vastknoopt. Inzoover zou men kunnen meenen, dat deze Evangelist het zelf vervaardigd heeft om het daar te kunnen plaatsen, als deze onderstelling niet onmogelijk werd gemaakt, zoowel waar het Mattheüs als waar het Lukas geldt, door eene uit den inhoud der geslachtsregisters zelve afgeleide reden. Beide Evangelisten namelijk ontzeggen in hunne geboortegeschiedenissen Jozef elk aandeel aan de geboorte van Jezus, terwijl hunne geslachtsregisters juist door Jozef Jezus afkomst van David zoeken te bewijzen. Wel bestempelen beide ook in de geslachtsregisters Jozef met den naam van den gewaanden vader van Jezus of den man van Maria, zijne moeder; doch dit zijn klaarblijkelijk slechts tusschenvoegsels of veranderingen, door hen gemaakt, om de geslachtsregisters met hunne geboorteverhalen te doen overeenstemmen. Wie, om te bewijzen dat Jezus de zoon Davids, dat wil zeggen de Messias was, een geslachtsregister opmaakte, dat Jozef als afstammeling van David voorstelde, moet noodzakelijk dezen Jozef ook voor Jezus waren vader gehouden hebben. De beide geslachtsregisters van Jezus in het eerste en derde Evangelie herinneren ons aan eenen tijd en eenen kring, waarin Jezus

nog als een op natuurlijke wijze verwekt mensch werd beschouwd. Wie zich voorstelde, dat hij zonder toedoen eens mans door de kracht Gods uit Maria was geboren, hem bleef, als hij niettemin aan zijne afstamming uit David wilde vasthouden, niets anders over, als zich aan zijne moeder te houden en hare verwantschap met David aan te toonen. Onze Evangelisten bezitten nu echter de geslachtsregisters van Jozef, die ze niet ongebruikt wilden laten en toch, zooals zij daar lagen, met de vermelding dat Jezus de werkelijke zoon van Jozef was, niet gebruiken konden; daarom sneden zij door die toevoegsels den natuurlijken band tusschen Jozef en Jezus midden door, zonder te bemerken, dat zij daardoor de hartader en de bewijskracht dezer geslachtsregisters hadden doorgesneden.

54.

Als men op deze wijze de beide geslachtsregisters van het natuurlijke standpunt beschouwt, dan verklaren zij zich zelve met al hunne afwijkingen van elkander, van de geschiedenis en het vervolg van het evangeliesche verhaal zoo gemakkelijk en eenvoudig, dat men naauwelijks begrijpt, hoe men van een ander gezigtspunt daarin zoo onoplosbare moeijelijkheden heeft gevonden, en reeds van te voren dit standpunt niet voor het ware houden kan, vanuit hetwelk die moeijelijkheden zich vertoonen. Die moeijelijkheden echter ontstaan als men onderstelt, dat men in beide stamboomen echte geschiedkundige oorkonden bezit, en tevens ook Jezus geboortegeschiedenis als een berigt van historiesche waarde moet beschouwen.

Gaat men van deze onderstelling uit, dan moet men vooreerst de vraag beantwoorden, hoe Mattheüs, of wie anders de vervaardiger van den bij hem voorkomenden stamboom is geweest, er toe kwam, daaruit vier bekende joodsche koningen weg te laten en ronduit in strijd met de waarheid te beweren, dat van David tot op de babyloniesche ballingschap slechts veertien geslachten op elkander zijn gevolgd? Aan eene vergissing valt bij een geïnspireerd schrijver niet slechts niet te denken, maar zelfs een, die uit eigen aandrift schreef, kon hoogstens misschien Jojakim en Jojachin voor één persoon houden, doch dat hij buitendien nog drie koningen, dus juist zooveel als noodig waren, om zijne tweede 14 vol-

tallig te maken, oversloeg, dat kan geen toeval, maar moet opzettelijke bedoeling geweest zijn. Wij zeggen nu: het was zijne bedoeling, juist niet meer dan 14 geslachten te verkrijgen; doch wij beschouwen daarbij de wijze, waarop de vervaardiger daarbij te werk ging, als hoogst willekeurig. De nieuw-kerkelijke theologen daarentegen beschouwen dit, even als weleer reeds menig kerkvader, als eene hoogst beteekenisvolle omstandigheid. Zij zien namelijk in de weglating der drie koningen tusschen Joram en Usia eene waarschuwende herinnering aan het goddelijke verbod der afgoderij 2 Moz. 20, 5. Joram, zeggen zij [1]), had Athalia, de afgodiesche dochter van Achab en Jezabel, tot gemalin, wier nakomelingen onwaardig waren de theokratiesche heerschappij te voeren en daarom uit het geslachtsregister van den Christus werden weggelaten. Doch daar alle volgende koningen en voorvaderen van Jezus van dit echtpaar afstamden, zou, als men zich door deze onderstelling liet leiden, het geslachtsregister te dezer plaatse een einde hebben moeten nemen. Neen, zegt de theoloog, Jehova dreigt alleen op die plaats der wet tot in het derde en vierde geslacht de misdaad der afgoderij te zullen straffen; dus hadden enkel de zonen, kleinzonen en achterkleinzonen, juist zooals wij het bij Mattheüs vinden, het regt verloren, om eene plaats in Jezus stamboom in te nemen. Men ziet, de dwaasheid gaat hier met zekere methode te werk; 't zou daarom nutteloos zijn haar met redegronden te bestrijden.

In de tweede plaats echter moet, als men de stamboomen als historiesche oorkonden beschouwt, voor alles hun onderling verschil verklaard worden. Hoe kan Jozef tegelijk een zoon van Jakob en van Eli geweest zijn, tegelijk door Salomo en de koningen, diens opvolgers, en door Nathan en eene niet koninklijke linie van David afgestamd zijn? Het antwoord op deze vraag schijnt in het eerst niet moeijelijk. Als wij stamboomen van den jongeren Scipio Africanus bezaten, dan kon insgelijks een van deze ons de reeks der Scipio's, de andere die der Aemiliussen vertoonen en beide evenwel geschiedkundig zijn, daar de vervaardiger van den eersten stamboom zich aan den natuurlijken, die van den anderen zich aan den vader, die genoemden Scipio tot zoon had aangenomen, gehouden had. Op dezelfde wijze verstond reeds de kerkvader

[1]) Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, 55; Ebrard, Wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte, 192 der 2e uitgaaf.

Augustinus [1]) door den Jakob van Mattheüs Jozefs natuurlijken, door den Eli van Lukas zijnen aangenomen vader. En daar ter voorkoming van het uitsterven der geslachten in de wet van Mozes bepaald was, dat als een gehuwd man kinderloos was gestorven, zijn broeder zijne weduwe huwen en de eerste zoon, die uit dit huwelijk geboren werd, op den naam des gestorvenen broeders in het geslachtsregister moest ingeschreven worden (5 Moz. 25, 5 vlg.), heeft reeds vóór Augustinus de christelijke geleerde Julius Africanus [2]) gemeend het verschil tusschen de geslachtsregisters door de onderstelling te kunnen verklaren, dat Jozefs moeder eerst met Eli gehuwd is geweest, die bij haar geen zoon had verwekt, en dat na zijn dood zijn broeder Jakob haar gehuwd en bij haar op Eli's naam Jozef had verwekt; aldus zou zoowel Mattheüs gelijk hebben, wanneer hij zegt, dat Jakob Jozef had verwekt, daar hij toch zijn natuurlijke vader was, als Lukas, die Jozef Eli's zoon noemt, op wiens naam hij volgens de wet ingeschreven was.

Doch als Eli en Jakob volle broeders waren, dan hadden zij beiden denzelfden vader en moesten de beide stamboomen zich aanstonds boven hen vereenigen, hetgeen echter geenszins het geval is. Daarom onderstelde Africanus, dat Jakob en Eli slechts van moederszijde broeders geweest waren, welke moeder na elkander twee mannen had gehad, van welke de een tot de salomoniesche, de ander tot de nathaniesche linie behoorde en van welke de een Jakob, de andere Eli bij haar verwekt had. Dit zou nu wel zeer gekunsteld zijn, maar toch in zoover goed wezen, als het niet onmogelijk was; doch de zaak is daarmede nog niet afgedaan. Want evenals het hier met Jozef het geval is, heeft de hooger op in den geslachtsboom voorkomende vader van Serubabel, Salathiel, in welke beide namen beide stamboomen onder louter afwijkingen ongelukkiger wijze elkander ontmoeten, in beide twee onderscheidene vaders en afstammingsliniën, bij Mattheüs Jechonja uit de koninklijke, bij Lukas Neri uit de andere linie, en nu moet men wederom tot dezelfde onderstellingen zijne toevlugt nemen, zoowel dat Jechonja en Neri broeders waren en de een de natuurlijke, de ander volgens de leviraats-instelling de wettige vader van Salathiel was, als

[1]) De consensu Evangelistarum, II, 3.

[2]) Bij Eusebius, Kerkgesch. I, 7, terwijl later ook Augustinus in zijne Retractationes, II, 7 zich met dit gevoelen vereenigt.

dat beiden slechts van moederszijde broeders waren, derhalve hunne vaders na elkander met dezelfde vrouw waren gehuwd; waarbij bovendien nog komt, dat dan, evenals bij Jozef, de eene genealoog zich aan den wettigen, de ander tegen het mozaiesche voorschrift zich aan den natuurlijken vader zou hebben moeten houden. Dit wordt toch ook voor theologen te bezwaarlijk, waarom zij òf aan de eenvoudige adoptie de voorkeur geven [1]), òf de bij Lukas voorkomende Serubabel en Salathiel voor andere personen verklaren als die van welke Mattheüs gewaagt, òf, en deze onderstelling vindt tegenwoordig de meeste sympathie, den eenen stamboom als dien van Maria beschouwen.

Men moet begeerig zijn te vernemen, met welken van beide dit het geval zou kunnen zijn, daar Maria in den eenen in het geheel niet, in den anderen slechts als de echtgenoot van den Davidszoon Jozef voorkomt. En toch wordt juist in den laatsten, die althans van haar spreekt, iedere betrekking van het geslachtsregister op haar door de woorden: „Jakob gewan Jozef, den man van Maria", zoo bepaald uitgesloten, dat men er eer nog toe zou kunnen komen om het register, waarin haar naam in het geheel niet voorkomt, namelijk dat van Lukas, als het hare te beschouwen [2]). Dáár nu zou, als men vs. 23 vlg. leest: „Jezus was, gelijk men meende, een zoon van Jozef, den zoon van Eli, den zoon van Matthat, enz.", het woord zoon in het eerste, derde en alle volgende gevallen een werkelijken zoon, en alleen in het tweede geval, tusschen Jozef en Eli, een broederszoon aanduiden [3]); of men verklaart het aldus: Jezus was, naar men meende, een zoon van Jozef, (vervolgens een zoon, namelijk door Maria een kleinzoon) van Eli, (verder nog een zoon, namelijk een achterkleinzoon) van Matthat, enz. [4]); twee verklaringswijzen, tusschen welke men in zijne keuze zou verlegen staan, als het er op aan zou komen, aan de meest onnatuurlijke den eerepalm toe te kennen. Overigens kennen onderscheidene kerkvaders en apokriefe Evangeliën ook aan Maria eene davidiesche afstamming toe [5]), doch juist

[1]) B. v. Schmid, Bibl. Theol. I, 45.

[2]) Aldus Krafft, Chronol. und Harmonie der Evangel. 56 vlg.; Ebrard, Wissenschaftl. Kritik, 195.

[3]) Paulus, in diens Comment. ter plaatse.

[4]) Krafft, als boven, 58.

[5]) Protevang. Jacobi, c. 1. 2. 10; Evang. de nativ. Mariae 1. 13; Justin. Dial. cum Tryph. 23. 43. 100.

het Evangelie van Lukas niet, daar het anders, waar van de schatting sprake is (2, 4), niet zeggen zou, dat ook Jozef opging, om zich met Maria te laten opschrijven, wijl hij uit het geslacht van David was, maar, wijl zij beiden daaruit afstamden.

Doch ten derde moet nu verklaard worden, als zoowel aan de geslachtsregisters, als aan de later door ons te beschouwen geboortegeschiedenis historiesch gezag wordt toegekend, en Jozef dus wel een afstammeling van David, maar niet de vader van Jezus is geweest, wat de geslachtsregisters dan toch ten opzigte van Jezus persoon moeten bewijzen? Zij moeten, antwoordt men, of althans het geslachtsregister bij Mattheüs moet, als men dat van Lukas op Maria doet slaan, niet Jezus natuurlijke afstamming, maar de overerving van het theokratiesche regt op de Messiaswaardigheid van David op hem door den man zijner moeder bewijzen; het is geen genealogiesche, maar een juridiesche stamboom [1]. Maar in de joodsche en oud-christelijke voorstelling (Rom. 1, 3; Joh. 7, 42), evenals ongetwijfeld ook in het oorspronkelijke plan onzer stamboomen, zijn beiden niet van elkander gescheiden geweest; het regt op de Messiaswaardigheid werd beschouwd als met de afstamming van David overgeërfd te zijn, en eerst toen eene gewijzigde voorstelling omtrent de persoon van Jezus was ontstaan, die, waren de geslachtsregisters er niet geweest, ten gevolge zou gehad hebben dat zij achterwege waren gebleven, of althans niet als stamboomen van Jozef, maar als stamboomen van Maria waren opgesteld, eerst toen gevoelden de Evangelisten, die de hooggeschatte oude documenten niet ongebruikt wilden laten, zich bewogen ze, door er bovengenoemden vorm aan te geven, wel voor het nieuwe leerstuk onschadelijk, maar tevens op zich zelf beschouwd zonder zin te maken.

II.

Jezus is, als de Messias, in Davids stad geboren.

55.

Volgens het woord des profeets (Micha 5, 1) zou de verwachte herder van het volk Gods, dat wil zeggen de Messias,

[1]) Ebrard, als boven, 191.

uit Bethlehem komen; dit verstond men in den zin van een geboren worden te Bethlehem (Matth. 2, 4 vlg.), en daarom mogt het niet missen, als Jezus de Messias was, dat hij in deze stad Davids het levenslicht aanschouwde (Joh. 7, 42).

Dit kon niet zoo gemakkelijk, als zijne afkomst van David, bewezen worden. Omtrent Jezus ouders wist men wel is waar niet, dat zij van Davids geslacht waren, maar niemand wist ook het tegendeel, en daarom kon men omtrent dit punt gerust gelooven wat men wilde. Met Jezus vaderstad, zijner ouderen woonplaats, was het anders gesteld; daaromtrent wist elk integendeel, dat deze, zoover men zich herinneren kon, Nazaret, niet Bethlehem was geweest. Doch daar vaderstad en geboorteplaats niet noodzakelijk eene en dezelfde behoefden te wezen, zoo kon de profetie daarom toch haar gezag behouden: het kon mogelijk zijn, dat Jezus op de reis geboren was, of zijne ouders konden in zijne eerste kindsheid van woonplaats zijn veranderd. In het eerste geval hadden zij te allen tijde te Nazaret gewoond en slechts eenmaal, door eene toevallige omstandigheid daartoe bewogen, voor korten tijd te Bethlehem verblijf gehouden; in het laatste geval was Bethlehem oorspronkelijk hunne woonplaats geweest, doch waren zij later bewogen geworden naar Nazaret te trekken. Zoo konden de verhalers dus kiezen, op wat wijze zij de zaak wilden voorstellen, en men kan ook nog nagaan wat den eenen er toe dreef aan de eene, den ander aan de andere wijze van voorstelling de voorkeur te geven. Hoe meer de begrippen van den eenen eene joodsch-dogmatiesche kleur hadden, des te meer gewigt legde bij hem de profetie met haar Bethlehem in de schaal; hoe meer de begrippen van den anderen hellenistiesch-pragmatiesch waren, des te meer waarde moest hij hechten aan de historiesch gestaafde betrekking tot Nazaret. De eerste dacht zich daarom Bethlehem niet alleen als Jezus geboorteplaats, maar tevens als de aloude woonplaats zijner voorouders; de laatste beschouwde Nazaret als de stad, waarin Jezus niet enkel was opgevoed, maar ook zou geboren zijn, als hij niet om der wille der profetie elders had moeten geboren worden. Dat Mattheüs in het eerste, Lukas in het tweede geval verkeerde, gevoelt men van zelf.

Mattheüs begint met van Jezus ouders, de zwangerschap zijner moeder, den argwaan van Jozef en zijne geruststelling door den engel in het droomgezigt te spreken (1, 18—25), zonder te zeggen, waar dit alles geschiedde. Daar hij echter

Jezus aanstonds daarop zonder er verder iets bij te voegen te Bethlehem laat geboren worden (2, 1), moet men aannemen, dat ook het vroeger verhaalde daar voorgevallen is en dus Jezus ouders daar te huis hebben behoord, doch dat de Evangelist eerst daar van Bethlehem gewaagt, waar zulks voor zijn dogmatiesch doel noodig was, namelijk bij Jezus geboorte, daar Jezus de Messias niet had kunnen zijn, als hij niet in de stad Davids geboren ware. Hier ontvangen nu de ouders van Jezus het bezoek der oostersche wijzen, en zouden er niet aan gedacht hebben de stad te verlaten, als de engel hen niet in den droom gewaarschuwd had om den dreigenden kindermoord naar Egypte te ontvlugten (2, 14); ja zelfs zouden zij na den dood des kinderslagters weder zonder omwegen naar Bethlehem teruggekeerd zijn, als zij niet voor zijnen opvolger in het bewind over Judea, den weinig minder geweldadigen Archelaüs, waren bevreesd geweest en de hulpvaardige engel uit het droomgezigt hen niet had overreed, om zich in het galileesche Nazaret te vestigen (2, 22 vlg.). Hier bespeurt elk, die niet moedwillig de oogen sluit, dat de Evangelist het als eene uitgemaakte zaak beschouwt, dat Jezus ouders te Bethlehem woonden. Zij waren daar, volgens hem, van oudsher gevestigd, en hij behoeft dus naar geene aanleiding te zoeken, om hen eerst derwaarts te doen komen, opdat Jezus daar mogt geboren worden. Omgekeerd moet hij juist naar eene aanleiding zoeken, die het verklaren kan, waarom zij na Jezus geboorte de stad verlieten en men hen later met Jezus te Nazaret terugvindt.

Lukas geeft daarentegen, zoodra hij van Jezus ouders begint te spreken, Nazaret als hunne woonplaats op. Hij laat hier den engel Gabriël Maria hare wonderbare zwangerschap verkondigen (1, 26 vlg.); hier moet men zich Maria's woning denken, werwaarts zij, toen zij Elizabeth had bezocht, terugkeert (1, 56); hierheen wenden Jezus ouders met het kind hunne schreden na hun verblijf te Bethlehem, bij welke gelegenheid Nazaret uitdrukkelijk als hunne stad, namelijk hunne woonplaats, genoemd wordt (2, 39). Hier is het dus juist omgekeerd niet als bij Mattheüs eene uitgemaakte zaak dat Jezus ouders te Bethlehem, maar dat zij te Nazaret te huis behooren; de verhaler heeft daarop alleen toe te zien, dat hij ze te regtertijd te Bethlehem doet aanlanden; terwijl hun terugkeer naar Nazaret van zelf volgt, daar dit hunne vaderstad is.

Verplaatsen wij ons nog bepaalder op het standpunt van den derden Evangelist tegenover deze op hem rustende taak. Aan den eenen kant had hij zich te houden aan de geschiedkundige overlevering, die hem Jezus als burger van Nazaret deed kennen, aan den anderen kant aan de dogmatiesche onderstelling, dat Jezus als de Messias te Bethlehem moest geboren zijn. 't Is ons niet bekend, of hij het verhaal van Mattheüs aangaande Jezus geboorte en kindsheid kende, maar al ware dit ook het geval, dan kon hij meenen, dat deze zijn voorganger zich het werk wat al te ligt had gemaakt. Hoe kwamen Jezus ouders te Bethlehem? dat was de vraag, die hij zich ter beantwoording stelde, en dan moest het antwoord van Mattheüs, dat zij altijd daar gewoond hadden, hem toeschijnen eene onderstelling te zijn, die nog bewezen moest worden. Dat zij naar Bethlehem trokken, kon hij, daar hij even mild met engelverschijningen is als Mattheüs, misschien afleiden uit zoodanig eene verschijning, waardoor Jozef zich opgewekt gevoelde, met zijne bruid naar Bethlehem te reizen, opdat de profetie van Micha mogt vervuld worden. Doch altijd was dit eenigzins met de deur in het huis vallen, waarom men daartoe ook alleen in geval van nood kon overgaan. Ook had hij zich reeds van een engel bij de aankondiging der geboorte van Jezus en zijnen wegbereider bediend en moesten er later bij zijne geboorte weder engelen te pas komen. Daarom had het een beter karakter, die verandering van verblijfplaats uit natuurlijke oorzaken, uit de geschiedkundige omstandigheden van den toenmaligen tijd af te leiden, waardoor toch ook het hierin werkzame Godsbestuur niet werd uitgesloten.

Tevens kwam de schrijver daardoor in de gelegenheid om te toonen dat hij veel wist, wat andere Evangelieschrijvers niet wisten, dat hij geen vreemdeling was in de geschiedenis en de oudheidkunde, niet enkel de joodsche, maar ook de romeinsche. Dat hij gaarne zoodanige kundigheden te pas brengt, blijkt ons behalve uit het verhaal, dat wij thans beschouwen, ook uit de wijze, waarop hij het tijdstip van het optreden des Doopers chronologiesch zoekt te bepalen (3, 1), en uit de historiesche aanhalingen in de rede van Gamaliël, die in de Handelingen voorkomt (5, 36 vlg.). Doch juist deze proeven van de historiesche kennis onzes Evangelisten leveren ons de bewijzen, dat deze niet bijzonder naauwkeurig was. In de eerste door ons bedoelde plaats laat hij dertig

jaren na Christus geboorte eenen Lysanias regeren, die ongetwijfeld reeds dertig jaren vóór Jezus geboorte was omgebragt [1]); in de tweede plaats laat hij een lid van den hoogen raad te Jeruzalem van eenen opstand als eene verledene gebeurtenis spreken, die eerst tien jaar uitbrak, nadat de rede gehouden werd, en van een ander oproer als na het eerstgenoemde voorgevallen gewagen, dat in de dertig jaren vroeger was voorgevallen. „Voor deze dagen," zoo spreekt Gamaliël nog ten tijde van Tiberius, „stond Theudas op," en hij beschrijft diens opstand aanstonds daarna geheel op dezelfde wijze als Josephus [2]), door wien wij echter weten, dat hij voorviel tijdens het stadhouderschap van Cuspius Fadus, dien Claudius naar Judea had gezonden. „Na dezen," vervolgt Gamaliël, „stond Judas de Galileër op, in de dagen der opschrijving;" deze echter was de bekende schatting, door Quirinus gehouden onder de regering van Augustus, toen Archelaüs was afgezet. Nu zijn de theologen echter tegenover hunne geschiedschrijvers even gedienstig, als zij, die bij het schijfschieten aan het wit staan, tegenover groote heeren; deze mogen, zoover zij willen, misgeschoten hebben, zij hebben toch altijd het hart van de schijf getroffen. Zoo kwam men er toe om een Lysanias, die later, en een Theudas, die vroeger zou geleefd hebben, uit het niet te voorschijn te roepen, om de historiekennis van Lukas of zelfs van den Heiligen Geest in eere te houden. Doch als een schrijver alle drie de keeren (want dat in het geval, dat wij thans bespreken, eene gelijke vergissing plaats vindt, zal ons weldra blijken), ik herhaal, wanneer een schrijver alle drie de keeren, dat hij zijne historiesche geleerdheid voor den dag brengt, zich zoo geducht vergist, dat zijne uitleggers de handen vol hebben om de zaak nog maar eenigzins te plooijen, dan is het met hem te dien opzigte niet regt naar behooren gesteld.

Doch hoe het hiermede zij, de schrijver wist in elk geval vele geschiedkundige bijzonderheden, hij was inzonderheid met de schatting of den romeinschen census bekend, welks ten uitvoerbrenging vroeger bij de Joden zooveel kwaad bloed had doen zetten en aanleiding had gegeven tot den opstand van Judas den Galileër. Was het nu wonder, als hij zich

[1]) Voor meer omstandige verklaring van dit punt vergelijke men mijn Leven van Jezus, I, 341 vlg. der vierde uitgaaf, waarheen ik in het algemeen bij dit hoofdstuk verwijs.

[2]) Joodsche Oudh. 20, 5, 1.

het hoofd brak om een middel uit te vinden, waardoor hij de te Nazaret woonachtige ouders van Jezus naar Bethlehem kon doen komen, opdat deze daar geboren zou worden, dat hem daarbij die schatting te binnenkwam? Zij had zooveel veroorzaakt, en kon zij nu ook niet aanleiding gegeven hebben, dat Jezus ouders die door hem zoo gewenschte reis naar Bethlehem ondernamen? De schattingen of opschrijvingen gaven immers gewoonlijk aanleiding tot het doen van reizen, en als men op het tijdstip lette, kon deze daartoe te meer eene geschikte aanleiding schijnen, hoe minder de Evangelist in het zekere was omtrent den tijd, waarop zij voorviel. Als hij haar in de plaats van de Handelingen laat volgen op eene ruim dertig jaar later voorgevallene gebeurtenis, dan heeft hij zich omtrent het tijdstip, waarop een van beiden is geschied, of misschien omtrent beiden vergist. Trouwens hij moest wat deze schatting betreft nog onderscheidene punten meer, dan in de plaats der Handelingen laten varen. Hij wist (2, 1), hetgeen door de geschiedenis bevestigd wordt, dat zij de eerste schatting was, die door de Romeinen in het Joodsche land werd gehouden; juist daardoor sproot de opstand van Judas uit haar voort. Hij wist verder, dat zij door Quirinus als stadhouder van Syrië geschiedde, gelijk ook Josephus berigt. Hij is er eindelijk mede bekend, dat dit geschiedde op een bevel van keizer Augustus uitgegaan, dat de gansche bewoonde wereld, dat wil zeggen het geheele romeinsche rijk, moest worden opgeschreven.

Wat dit punt betreft weet hij meer dan de geschiedenis zelve, want geen oud, omtrent Augustus tijd levend schrijver gewaagt van eene algemeene schatting des romeinschen rijks, door dezen vorst bevolen; maar zoowel Suetonius als Dio Cassius en evenzoo het ancyreensche monument spreken slechts van eene herhaalde beschrijving en schatting des volks, namelijk der romeinsche burgers; en eerst veel later opgestelde bronnen, ontstaan sedert het eind der 5de eeuw en later, gewagen ten deele in woorden, die hare afhankelijkheid van het berigt van Lukas duidelijk verraden, van eene schatting der uitgestrektheid en der bevolking van het romeinsche rijk. Doch, zij het ook dat de Evangelist hier wat breedsprakig moge geweest zijn, misschien meenende dat den romeinschen wereldbeheerscher slechts zoodanig een de geheele wereld betreffend decreet betaamde, of dat wat de ouders van den heiland der wereld naar Bethlehem riep, eene zaak moet ge-

weest zijn, die de geheele wereld in beweging bragt [1]), dit zou van minder beteekenis zijn, als het slechts met den te dien tijde in Judea gehouden census in orde ware. Dit is nu werkelijk inzoover het geval, als, gelijk reeds door ons werd vermeld, nadat Archelaüs van de ethnarchie over Judea en Samaria was ontzet en zijn land bij de provincie Syrië was ingelijfd geworden, op keizerlijk bevel Quirinus als stadhouder van dit gewest de vereischte telling der bevolking en schatting van hun vermogen houden en daarnaar het bedrag der belastingen bepalen liet [2]). Doch toenmaals was Jezus naar onze tijdrekening reeds een knaap van zes of zeven jaar, en volgens Mattheüs (2, 1) en waarschijnlijk ook volgens Lukas (1, 5. 26) moest hij, als onder Herodes den Grooten geboren, zelfs nog een paar jaar ouder geweest zijn. Deze ten tijde van Quirinus gehoudene schatting kwam dus in elk geval te laat om aanleiding te kunnen geven, dat zijne moeder naar Bethlehem trok, opdat hij daar zou geboren worden.

Maar kan dan ook niet reeds tien jaar vroeger zoo iets als een census in Judea zijn gehouden geworden en een gelijk gevolg gehad hebben? Het is mogelijk, maar dan willen wij eerst daarvan aanteekening houden, dat Lukas in dit geval vooreerst reeds eene gewestelijke schatting met eene wereld-, dit wil zeggen rijksschatting, en ten tweede eene vroeger gehoudene met eene, die later geschiedde, verwisseld heeft. Hiervan zou het laatste niet enkel eene misvatting wat den tijd betreft wezen, maar die vroeger gehouden census kon ook niet, als Lukas opgeeft, door Quirinus als stadhouder van Syrië zijn gehouden, daar deze eerst onderscheidene jaren na Herodes dood het stadhouderschap van Syrië verkreeg. Verder spreekt nu echter Josephus, die dit tijdvak

[1]) Immers ook nog kort geleden wees een christelijk regtsgeleerde (Huschke, Ueber den zur Zeit der Geburt Christi gehaltenen Census, 1840, 35) op de „innerlijke historiesche noodzakelijkheid" niet enkel van de invoering der beschrijving des rijks onder Augustus, maar ook van het zamenvallen der geboorte van Christus met haar, inzoover juist op dat tijdstip, toen Augustus door den rijkscensus als de „nieuwe aardsche Adam" was gehuldigd geworden, „de heiland der wereld als de tweede hemelsche Adam moest geboren worden. Zullen wij er ons dan nog om bekreunen," spreekt de in zijn geloof verzekerde man, „dat, gelijk men ons tegenwierp, in geene andere gelijktijdige of overigens ten volle vertrouwen verdienende geschiedbron van dezen algemeenen census wordt gewag gemaakt?" Zeer zeker niet, vooral als men dien met den scherpzienden regtsgeleerde in de open gelatene plaatsen van Dio Cassius en de scheuren van het ancyreensche monument vermag te lezen!

[2]) Josephus, Joodsche Oudh. 17, 13, 5; 18, 1, 1.

zeer uitvoerig behandelt, geen woord van zulk een census, en volgens romeinsch gebruik werd die eerst dan gehouden, als een land aan zijne inheemsche vorsten geheel ontnomen en onmiddellijk onder romeinsch bestuur werd gesteld; terwijl daarbij de quiriniesche census na Archelaüs afzetting inzonderheid het karakter van zulk een schatting verkrijgt, die door geene andere van de zijde der Romeinen was voorafgegaan, door de beweging, die daardoor onder het volk ontstond. Doch gesteld ook dat om eene of andere reden — hoedanig eene men in eene plaats bij Josephus meent te vinden [1]) — bij wijze van uitzondering — gelijk men ook eene gelijksoortige uitzondering meent te kunnen aanwijzen in een bij Tacitus [2]) voorkomend berigt — nog vóór Judea een romeinsch wingewest was geworden, daar een romeinsche census ware geschied, dan moet alles zich daarbij toch hebben toegedragen, als zulks gewoonlijk in zoodanig geval naar romeinsch gebruik geschiedde en ook moest geschieden, opdat het daarmede beoogde doel zou bereikt worden. Volgens Lukas nu (2, 3 vlg.) trok elk op bevel des keizers naar zijne eigene stad, dat wil zeggen, gelijk later met betrekking tot Jozef wordt aangetoond, naar de plaats, vanwaar zijn geslacht oorspronkelijk afkomstig was, Jozef dus naar Bethlehem, wijl daar voor duizend jaar de stamvader van zijn geslacht, David, geboren was. Dit was volgens de gewone meening het gebruik bij joodsche volkstellingen, daar de joodsche staatsinrigting, althans in vroegeren tijd, op de verdeeling in geslachten en stammen berustte; de Romeinen daarentegen, die met hunnen census in de wingewesten geene andere dan statistiesch financiëele bedoelingen hadden, volgden dit gebruik niet, maar naar de meest geloofwaardige berigten [3]) werden de bewoners van het platte land naar de gewestelijke hoofdplaatsen en elk overigens naar die plaats opgeroepen, waar zijn werkelijke of aangenomen vader burger geweest was. Dat nu de toen nog levende nakomelingen van David (aangenomen ook, dat Jozef daartoe had behoord), na al de in dat duizendjarig tijdvak voorgevallene omkeeringen, ook dan als zij in eene afgelegene landstreek zich hadden nedergezet, nog altijd het burgerregt in Bethlehem zouden behouden

[1]) Joodsche Oudheden, 16, 9, 3.
[2]) Annal. VI, 14.
[3]) Men vindt de bewijzen daarvoor bij Paulus, Evang. Handb. bij de bedoelde plaats van Lukas en bij Huschke, als boven, 116 vlg.

hebben, bezit niet de minste waarschijnlijkheid; en beweert men ook, dat de Romeinen zich bij hunne in den vreemde gehoudene schatting gevoegd hebben naar de gebruiken der onderworpene landen, dan zullen zij dit toch slechts inzoover gedaan hebben, als het niet te zeer streed met hunne bedoelingen, hetgeen toch duidelijk het geval zou geweest zijn, als zij iemand genoodzaakt hadden, ten einde zijn naam, zijn geslacht en zijn vermogen op te geven, zich uit het verre Galilea naar Bethlehem te begeven, waar men juist het minst in staat was de waarheid zijner opgave na te gaan.

Doch Lukas laat Jozef niet alleen naar Bethlehem trekken, maar hem zijne bruid, Maria, met zich voeren, om zich met haar te laten opschrijven (2, 5). Dit medereizen van Maria was nu zoowel naar joodsch, als naar romeinsch gebruik overbodig. Dat men bij joodsche tellingen geen acht op de vrouwen sloeg, is bekend uit het Oude Testament; doch ook de romeinsche burgers behoefden bij den naar de wet van Servius Tullius gehouden census hunne vrouwen en kinderen evenmin persoonlijk mede te brengen, maar slechts op te geven, terwijl ook niet uit het romeinsche regt kan bewezen worden, dat van de bewoners der wingewesten werd gevorderd, dat hunne vrouwen in eigen persoon opkwamen [1]). Reisde Maria derhalve mede naar Bethlehem, dan moet dit hare eigene of Jozefs vrije verkiezing zijn geweest; ja hunne geheele reis schijnt eene vrijwillige, nadat alles weggevallen is, wat hen volgens Lukas daartoe zou bewogen hebben. Van den census van Quirinus kan hier geen sprake zijn, daar deze eerst tien jaar later plaats vond; van een zooveel jaar vroeger gehoudenen ook niet, want van zulk eenen is niets bekend en hij is met de tijdsomstandigheden in strijd; en in het algemeen kan het geen romeinsche census zijn geweest, want daardoor zou een Galileër niet genoodzaakt zijn geweest naar Bethlehem te trekken, en evenmin een joodsche, want daarbij zou Maria, evenals ook bij eenen romeinschen, hebben kunnen te huis blijven.

Er bestond dus voor Jezus ouders geen kenbare reden, om juist toen op een voor eene in zwangerschap verkeerende vrouw zoo ongunstig mogelijk tijdstip die reis te ondernemen, doch des te meer reden had de Evangelist, om hen haar te doen

[1]) Ook niet uit Lactant. de morte persecutor. 23, waarop Huschke zich beroept, hoewel hij zelf toegeeft, dat dit geval niet slechts 300 jaar later voorviel, maar ook een voorbeeld van buitengewone gestrengheid is.

ondernemen, en voor hem was juist dat ongelegen tijdstip het eenig gelegene, om zijnen Jezus in de stad Davids te doen geboren worden en daardoor een gewigtig kenteeken van den Messias op hem te doen slaan.

III.

Jezus, als zijnde de Messias, is evenals David door een profetiesch man tot zijn ambt gewijd geworden.

56.

Om in alle opzigten den tweeden grooteren David voor te stellen, moest de Messias niet enkel uit Davids geslacht gesproten en in Davids stad geboren zijn, maar, evenals David, moest ook hem een profetiesch man op goddelijk bevel tot zijn koninklijk ambt hebben gewijd. Bij David nam Samuël die taak waar en zij bestond in eene zalving met olie, zooals de ziener die reeds vroeger aan den eersten koning, Saul, had verrigt. Het goddelijk bevel bestond met betrekking tot David in de zending van Samuël naar Bethlehem tot Isai, waar God hem beloofd had, hem dengene aan te wijzen onder 's mans zonen, dien hij uitverkoren had (1 Sam. 16, 1 vlg.); omgekeerd had God Saul tot Samuël gezonden en dezen, toen Saul voor hem trad, te kennen gegeven, dat dit de man was, dien hij zalven moest (1 Sam. 9, 15 vlg.).

Doch nu had zich met dit davidiesche voorbeeld der wijding van den Messias in den tijd na de ballingschap eene andere voorstelling vermengd. Een verschrikkelijke, door Jehova te voltrekken dag des gerigts wachtte het ontaarde volk, doch vóór deze aanbrak, aldus beloofde de profeet Maleachi (3, 23 vlg.), zou Jehova nog eene laatste poging doen om zijn volk te bekeeren en te redden, door de zending van den profeet Elia, die door zijne geweldige prediking de gemoederen zooveel mogelijk zou voorbereiden om den wereldrigtenden God te ontvangen (Luk. 1, 17). Dat was de gezant, die den weg des Heeren zou bereiden (Mal. 3, 1), en men bragt hiermede ook de stem in verband, welke de tweede Jesaia reeds (40, 3) op het einde der ballingschap hoorde roepen: „maakt in de woestijn eene effene baan voor

onzen God." Met verlangen verbeidde de vrome Israëliet den tijd van dezen wederkeerenden Elias, dezen hersteller van al wat verkeerd en ontaard was, en prees hen zalig, die dien beleven zouden (Sirach 48, 11 vlg.), en daar men het er later voor hield dat degene, wiens weg hij bereiden zou, de Messias in plaats van Jehova zijn zou, zoo werd Elia als voorlooper van den Messias verwacht (Matth. 17, 11). Doch met betrekking tot dezen zou hij tegelijk de rol vervullen, die Samuël bij David had vervuld, namelijk hem zalven, en hem daardoor, als Samuël weleer David, in zijne hooge waardigheid zoowel aan hem zelf als aan anderen openbaren [1]).

Dat Jezus nu door den herleefden Elias gezalfd was geworden, daarvan wist niemand iets en het viel moeijelijk dit te beweren. Wilde men daarom dit kenteeken van den Messias niet verloren geven, dan kwam het er op aan, onder de personen, met welke Jezus werkelijk in aanraking was gekomen, iemand te vinden, die eenige overeenkomst met Elias had en aan Jezus iets verrigt had, dat des noods het aanzien eener zalving kon verkrijgen. Zoodanig eene overeenkomst meende men in Johannes te vinden, die korten tijd vóór Jezus optreden als Dooper zich eenen naam onder het volk had verworven. Hij was in de woestijn van Judea opgetreden, daarom was hij de stem des roepende in de woestijn, waarvan Jesaia spreekt; hij vermaande tot boete, wijl het hemelrijk nabij was, daarom was hij des Heeren wegbereider; hij legde zich zware ligchaamsonthouding op, en kon dus ook in dit opzigt met den Thisbiet worden vergeleken. Gezalfd had hij Jezus niet, maar gedoopt, doch dit kon ook wel in den zin eener zalving worden verstaan, inzoover men waar het Jezus gold, niet als bij alle anderen, de verpligting tot zinsverandering als het doel dezer plegtigheid beschouwde, maar de wijding tot zijne messiaansche waardigheid en zijne toerusting daartoe [2]).

Den Dooper, dien zijn werk aan de Jordaan bond, kon men niet, als weleer Samuël toen David moest gezalfd worden, naar Jezus woning zenden, maar deze moest, gelijk ongetwijfeld ook werkelijk geschied was, tot den Dooper aan de Jordaan komen. Om den doop aan Jezus te voltrekken (Matth. 3, 13—17; Marc. 1, 9—11; Luk. 3, 21 vlg.; Joh. 1, 32—34), had Jo-

[1]) In den Dialoog van Justinus, 8, 49, wijst de Jood Tryphon hierop als de onder het joodsche volk verbreide verwachting.

[2]) Ook de doop der Christenen werd, wegens de mededeeling des geestes, die hem vergezelde, somtijds eene zalving genoemd. Zie 1 Joh. 2, 20. 27.

hannes niet als eens Samuël tot de zalving, een bijzonder goddelijk bevel noodig, daar hij dien aan allen zonder onderscheid toediende. Voor Jezus echter moest de doop eene bijzondere beteekenis verkrijgen; Jezus moest de krachten, tot vervulling van zijn messiaansch ambt gevorderd, zooal niet door, althans gelijktijdig met den doop, die toch zijne zalving zou voorstellen, erlangen. De som dezer goddelijke krachten, of juister haar drager en het middel, waardoor zij zich aan den mensch mededeelden, was naar de voorstelling der Joden de geest Gods. Toen David door Samuël in het midden zijner broeders was gezalfd geworden, kwam, aldus heet het (1 Sam. 16, 13), de geest Gods over hem van dien dag af en voortaan. Omtrent het rijsje uit den wortel van Isai echter, den Messias, had Jesaia (11, 1 vlg.) geprofeteerd, dat op hem rusten zou de geest des Heeren, de geest der wijsheid en des verstands, de geest des raads en der kracht, de geest der kennis en der vreeze des Heeren.

Wat nu in het Oude Testament het voorregt van bijzonder begenadigde godsmannen, als koningen en profeten (Jes. 61, 1), was geweest, dat de geest Gods over hen kwam en zich openbaarde door de buitengewone geestdrift, waarin zij geraakten, dat was in de nieuwe gemeente van den Messias gemeengoed geworden, daar men zich (overeenkomstig de profetie van Joël 3, 1 vlg.) de mededeeling des heiligen geestes met den doop in den naam van Jezus en de handoplegging der apostelen verbonden dacht (Hand. 2, 38; 8, 17; 19, 5 vlg.; Rom. 8, 9. 11. 15; Gal. 3, 2). Op deze secundaire geestesmededeelingen aan de Christenen moest de oorspronkelijke, de mededeeling aan Christus zelf, noodzakelijk iets voor gehad hebben; zij moest niet enkel in hare buitengewone gevolgen kunnen waargenomen worden, maar ook zelve een wonderbaar uitwendig feit zijn geweest. Een natuurlijk symbool van den geest was van oudsher het vuur. Met den heiligen geest en met vuur zou hij, die na hem kwam, doopen, had Johannes voorspeld (Matth. 3, 11). Zoo werd ook werkelijk de door den verheerlijkten Christus van uit den hemel bewerkte eerste mededeeling des geestes aan de apostelen van de later door hunne handoplegging bewerkte in het verhaal in de Handelingen (2, 3) onderscheiden door de zigtbare verschijning van vuurtongen, en een door Justinus gebruikt Evangelie liet bij Jezus doop, toen hij in het water nederdaalde, een vuur in de Jordaan ontbran-

den [1]). Doch behalve het vuur vond men ook de sporen van een ander beeld in de uitdrukkingen, die het Oude Testament omtrent den goddelijken geest bezigt. Op den spruit Davids zou hij „rusten", op hem „nederdalen", vóór de schepping had hij boven de wateren „gezweefd", (1 Moz. 1, 2): als eene duif, voegden oud-joodsche schriftverklaarders daarbij, die boven hare jongen zweeft, zonder ze aan te raken [2]). Ook in Noachs tijd was weder eene duif boven de wateren verschenen (1 Moz. 8, 8—12), en daar de Christenheid als een tegenbeeld van dit vernielende water het reddende water des doops beschouwde (1 Petr. 3, 21), dat als herscheppend bovendien een tegenhanger was van het water bij de schepping, lag het onmiddellijk voor de hand, ook boven het doopwater, waar het de eerste maal in zijne verhevene beteekenis te voorschijn trad, namelijk bij den doop van den Messias, de duif weder te doen verschijnen. De Christenheid was bovendien vertrouwd met de duiven- evenals met de lammerensymboliek (Matth. 10, 16), en deze kon om zijnen milden geest aan te duiden zelfs nog meer gepast schijnen, dan het verteerende vuur (vergel. Luk. 9, 54 vlg.).

In het Hebreër-Evangelie daalt deze geest Gods in de gestalte eener duif niet slechts op Jezus neder, maar gaat tot hem in [3]); want het was natuurlijk voor de Ebioniten, die in tegenstelling met de latere kerkleer in Jezus een bloot mensch bleven zien, een punt van gewigt, zijne latere toerusting met hoogere kracht regt handtastelijk te doen uitkomen. Ook in onze drie eerste Evangeliën blijkt uit het oorspronkelijke ontwerp van het verhaal van Jezus doop, dat dit, evenals de geslachtsregisters, nog tot het standpunt behoort, waarop Jezus als een op natuurlijke wijze verwekt mensch werd beschouwd; doch ook op dit standpunt behoefden zij de avontuurlijke bijzonderheid van het ingaan der duif — ongetwijfeld in Jezus mond — niet in hunnen tekst op te nemen, daar het blijven, dat wil zeggen het zweven der duif boven zijn hoofd, waarvan wel alleen Johannes uitdrukkelijk gewaagt, doch dat ook de andere ongetwijfeld (naar Jes. 11, 1) onderstellen, hun de gelijke dienst bewees, om, zij het ook niet de immanentie,

[1]) Dial. c. Tryph. 88. Evenzoo de Praedicatio Pauli, volgens het Tractatum de non iterando bapt. in Cypriaans werken, 142 ed. Rigalt.

[2]) Zie deze en andere plaatsen in mijn Leben Jesu, I, 416 vlg.

[3]) Bij Epiphan., Haeres. XXX, 13, vergel. 29.

althans de permanentie der inwerking van het goddelijk beginsel op Jezus aan te duiden.

Dat de duif uit den geopenden hemel kwam, bewees wel, ook zonder het groote licht, dat volgens het Hebreër-Evangelie de plek zou bestraald hebben, dat zij geene gewone duif, maar een wezen van hoogere natuur was; doch overigens was het geheel slechts eene stilzwijgende vertooning, die eene verklaring wenschelijk maakte. Deze verklaring kon de Dooper geven; zij moest het duidelijk maken, dat Jezus door deze mededeeling des geestes tot Messias gewijd en door de zigtbare teekenen, die haar hadden vergezeld, als zoodanig voor aller oogen bevestigd was. Zoodanig eene verklaring meende men in eene beroemde uitspraak van het Oude Testament te bezitten, maar deze was Jehova zelven in den mond gelegd, in de woorden van den Psalm (2, 7): „Gij zijt mijn zoon, heden heb ik u verwekt!" Dat deze uitspraak op een of anderen koning van Israël slaat, die daardoor verklaard wordt Gods plaatsbekleeder te zijn, mag als even zeker beschouwd worden, als het onzeker en voor ons ook onverschillig is, welke koning daardoor wordt bedoeld [1]). In het Nieuwe Testament wordt dit woord herhaaldelijk van Jezus gebezigd (Hebr. 1, 5; 5, 5; Hand. 13, 33) en verstaan als zijne verklaring tot Messias, of ook tot Zoon Gods in den meer verheven zin des woords, aanduidende. In den Psalm meende men had David (vergel. Hand. 4, 25) haar op bevel van God gegeven; wat lag nu echter meer voor de hand, dan haar thans, daar het oogenblik gekomen was, dat zij waarheid zou worden, door God zelven op plegtige wijze te doen herhalen? De hemel was reeds geopend, opdat de geest Gods in de gedaante eener duif daaruit zou kunnen nederdalen; daarom kon uit dezen geopenden hemel ook de stem Gods naar omlaag klinken, om door de bekende goddelijke toespraak tot den Messias aan het geheele tooneel ten volle luister bij te zetten.

Wij gaan daarbij van de onderstelling uit, dat men de hemelsche stem oorspronkelijk zoo liet spreken, als Justinus mededeelt uit de Gedenkwaardigheden der apostelen [2]), namelijk geheel overeenkomstig Ps. 2, 7: „Gij zijt mijn zoon, heden heb ik u verwekt." Dezelfde lezing volgden nog onderscheidene latere kerkvaders en ook in een van onze Evangelie-

[1]) Vergel. overigens E. Meier, Die drei Köningspsalmen, u. s. f., in Zeller's Theol. Jahrb., 1846, 334 vlg., en Hitzig's Commentar ter plaatse.

[2]) Dial. c. Tryph. 88, 103.

handschriften ontmoeten wij haar bij de plaats van Lukas [1]). In het Hebreër-Evangelie van Epiphanius komt deze lezing reeds met de bekende lezing onzer Evangeliën verbonden voor. Daar zegt namelijk de stem uit den hemel eerst als nu bij Marcus en Lukas: „Gij zijt mijn geliefde zoon; in u heb ik welgevallen!" en daarna: „ik heb u heden verwekt." Als daarop de lichtglans zich vertoont, vraagt de Dooper Jezus: „Wie zijt gij, Heer?" waarop de hemelsche stem hem antwoordt, hetgeen wij thans bij Mattheüs lezen: „Deze is mijn geliefde zoon, in wien ik een welbehagen heb." Wat de oorzaak was, dat men de woorden: „heden heb ik u verwekt," eerst op den achtergrond schoof, daarna geheel wegliet, blijkt ons duidelijk uit de wijze, waarop Justinus ze zoekt te rangschikken. Uit deze woorden volgt niet, spreekt hij, dat Jezus eerst op dat oogenblik als Gods Zoon was verwekt; niet objectief zijn Zoonschap Gods, maar slechts subjectief de erkentenis daarvan van de zijde der menschen was met den doop van Johannes aangewezen. De genoemde woorden kwamen namelijk zeer goed overeen met de opvatting omtrent Jezus, van welke wij zeiden, dat de geslachtsregisters bij Mattheüs en Lukas aan haar hun ontstaan dankten, en die wij nog later bij de Korinthers en de Ebioniten ontmoeten, dat Jezus een op natuurlijke wijze verwekt mensch was, wien het hoogere beginsel eerst bij den doop was medegedeeld; doch zoodra men, gelijk wij omtrent de opstellers onzer drie eerste Evangeliën weldra nader zien zullen, en gelijk ook Justinus doet, Jezus reeds van den aanvang door den heiligen geest liet verwekt zijn, werd men door deze woorden in verlegenheid gebragt, en moest ze òf door eene kunstgreep anders verklaren, òf geheel uit den tekst verwijderen. Daar men echter in het laatste geval de hemelstem toch niet wilde verliezen, gebruikte men eene andere, insgelijks van den Messias verstane uitspraak, Jes. 42, 1, die Mattheüs met betrekking tot Jezus elders (12, 18) aldus wedergeeft: „Zie, mijn knecht, dien ik uitverkoren heb, mijn geliefde, in wien mijne ziel welgevallen heeft." Bij de doopscene moest deze uitspraak zooveel te meer schijnen te passen, daar Jehova later daarin verklaart, dat hij op dezen geliefde (die evenwel volgens de historiesche beteekenis der profetiesche plaats niemand anders is als het volk Israël) zijnen geest wil leggen. In de wijze, waarop Mattheüs de hemelsche stem sprekende invoert: „*Deze is* mijn

[1]) Vergel. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's u. s. w. 169 vlg.

geliefde zoon," vinden wij de plaats uit Jesaia het duidelijkst terug, terwijl wij in de woorden bij Marcus en Lukas: „*Gij zijt* mijn geliefde zoon," tevens nog aan de uitgeworpene plaats uit den Psalm worden herinnerd.

Strikt genomen was het echter niet de plaats uit den Psalm alleen, die in strijd was met de gewijzigde meening omtrent Jezus persoon. Als Jezus reeds oorspronkelijk door den heiligen geest was verwekt, waartoe behoefde deze dan nog later op hem neder te dalen? Was dan boven dit physieke zoonschap Gods, om van het inwonen van den goddelijken logos niet te spreken, nog eene hoogere, meer volkomene mededeeling Gods mogelijk? En betaamde het wel, dat de Zoon Gods zich aan den boetedoop van Johannes onderwierp? Om het aanstootelijke, dat hierin gelegen kon zijn, weg te nemen, heeft de vervaardiger van ons eerste Evangelie (Matth. 3, 14 vlg.) deze bijzonderheid aan het verhaal toegevoegd, dat de Dooper Jezus, als deze tot hem komt om gedoopt te worden, van zijn voornemen wil terughouden door de woorden: „Ik heb noodig om door u gedoopt te worden, en gij komt tot mij?", waarop Jezus antwoordt: „Laat thans af, want zoo betaamt het ons, alle geregtigheid te volbrengen," dat beteekent ongetwijfeld, aan de op gewaande voorbeelden en voorspellingen gegronde verwachting te beantwoorden, dat een tweede Elia den Messias zalven zou.

Doch terwijl op deze wijze het ongepaste der doophandeling in het algemeen scheen uit den weg geruimd, bleef nog altijd de tegenstrijdigheid tusschen de latere mededeeling des geestes aan Jezus en zijn oorspronkelijk verwekt zijn door den heiligen geest bestaan, ja zij kwam slechts te scherper aan het licht. Als de Dooper deze tegenwerping maakte vóór Jezus doop, derhalve eer hij nog de wonderbare teekenen, die daarop volgden, had aanschouwd, dan moest hij Jezus reeds van te voren als iemand, die boven hem stond, en daar hij bekende zijnen (geestes- en vuur-) doop (Matth. 3, 11) te behoeven, als den Messias zelven hebben gekend; die wonderbare verschijningen konden daarom niet voor hem, den Dooper, zijn bestemd geweest, maar moeten ten behoeve van Jezus zelven of van het volk zijn geschied. Volgens den oorspronkelijken zin van het verhaal had het wonder bij den doop op Jezus betrekking in dien zeer aannemelijken zin, dat de goddelijke geest zich eerst bij die gelegenheid aan hem mededeelde; deze zin verloor echter zijne beteekenis door de hoogere opvatting

van Jezus persoon, en daarom schetsen Mattheüs en Marcus ons het voorval als eene vertooning, die voor Jezus (men weet trouwens niet, waartoe) en misschien (want de woorden zijn onduidelijk) ook voor den Dooper geschiedde; terwijl Lukas, die ook de duif uitdrukkelijk in ligchamelijke gestalte doet verschijnen, al de omstanders daarvan getuigen doet zijn. Deze voorstelling kon den vierden Evangelist niet voldoen, die al het minst gezind kon zijn, zijnen Christus bij deze gelegenheid nog iets toe te voegen, dat niet reeds van te voren met den logos in hem zou gewoond hebben; het moest bepaaldelijk uitkomen, dat de verschijning niet ter wille van Jezus, maar van den Dooper geschiedde, die daardoor den Zoon Gods moest leeren kennen. Dit was echter eerst dan noodig, als hij Jezus niet reeds van te voren als zoodanig had gekend, en daarom verklaart de schrijver van het vierde Evangelie dit ook uitdrukkelijk, in strijd met en waarschijnlijk bepaaldelijk met het oog op het eerste Evangelie. Maar met deze opvatting der zaak verviel ook de hemelstem, inzoover zij veranderd werd in eene den Dooper reeds vroeger te beurt gevallene goddelijke aankondiging van het te verwachten teeken.

Door op deze wijze het evangeliesch verhaal omtrent de wonderbare verschijningen bij Jezus doop historiesch, dat wil zeggen in den geest der berigtgevers en van hunnen tijd, te verklaren en het juist daarom als niet historiesch te verstaan, ontkomen wij aan het bezwaar van ons met eene menigte kleingeestige onderstellingen te moeten inlaten, waartoe de theologiesche schriftverklaring hare toevlugt moet nemen om de historiesche waarde van het voorval te handhaven. Dat de een, om zich het wonder meer aannemelijk te maken, het geheel als een wel door God, maar evenwel slechts in het gemoed des Doopers en van Jezus gewerkt visioen beschouwt; de ander eene werkelijke, doch natuurlijke duif toevallig boven Jezus hoofd laat zweven; een derde liever aan een luchtverschijnsel, een bliksemstraal van een donderslag vergezeld, denkt, hetgeen hem tevens helpt om de hemelstem te verklaren, zou nog het minste wezen. Doch om de vraag: waartoe dan voor eenen geboren Godszoon nog later eene mededeeling des geestes noodig was? om deze vraag, die op ons standpunt van zelf is opgelost, te beantwoorden, hebben de theologen een geheel nest van allerlei verzinsels en uitvlugten, de eene nog ongerijmder dan de andere, uitgebroed. In Jezus, zegt de een [1],

[1]) Ebrard, Wiss. Kritik, 261.

woonde van den beginne de Zoon Gods, nu echter kwam de Heilige Geest, de derde persoon der Godheid, tot hem in eene nieuwe verhouding, die van de gelijkheid in wezen des Heiligen Geestes met Zoon en Vader nog verschilde. De Heilige Geest, zegt een tweede [1]), was Jezus als levensbeginsel aangeboren; bij den doop echter werd hij hem medegedeeld als geest des ambts; of, van den beginne droeg Jezus het bewustzijn des Zoonschaps in zich om, maar eerst later verkreeg hij het vermogen, zich als zoodanig aan de wereld te openbaren: louter treurige sofismen en zinnelooze abstractiën, bij welke te naauwernood hij, die ze bedacht, zelf iets kan gedacht hebben.

Moet men derhalve het evangeliesch verhaal aangaande het voorgevallene bij Jezus doop, ondanks alles, wat er uit andere voorstellingen aan toegevoegd werd, toch wat zijne grondtrekken betreft, afleiden uit het streven, om voor Jezus als den Zoon Davids insgelijks eene zalving en daarmede verbonden mededeeling des geestes te verkrijgen, gelijk die den stamvader zelven door middel van Samuël was ten deel gevallen, dan bespeuren wij dat bij een onzer Evangelisten dit streven nog verder wordt toegepast. Evenals de boeken van Samuël, wier eigenlijke held David is, evenwel niet met zijne, maar met Samuëls geboortegeschiedenis aanvangen, zoo doet Lukas aan het verhaal der aankondiging en geboorte van Jezus dat van zijns voorloopers geboorte vorafgaan, en wel op zoodanige wijze, dat hier aan eene navolging niet kan getwijfeld worden. Inzoover zou het hier de plaats zijn om het ontstaan der kindsheidsgeschiedenis van den Dooper aan te toonen; doch daar zij met de geschiedenis der aankondiging en geboorte van Jezus zoo naauw zamengevlochten is, kan zij eerst gelijk met deze beschouwd worden. Met deze laatste nu, als ontworpen van het standpunt, waarop Jezus niet als de Zoon Davids, maar als de Zoon Gods werd beschouwd, zullen wij eene nieuwe afdeeling van ons werk aanvangen.

[1]) Luthardt, Das johann. Evangel. nach sein. Eigenthümlichkeit u. s. w. 338.

TWEEDE MYTHENGROEP.

JEZUS DE ZOON GODS.

I.

Jezus is zonder tusschenkomst eens mans door den Heiligen Geest bij Maria verwekt.

57.

Wanneer gelijk hierboven is aangetoond het Christendom wel wat zijnen zedelijk-godsdienstigen grondslag betreft uit het Jodendom is voortgesproten, doch daaruit eerst dan kon voortspruiten, toen dit in verloop van tijd allerlei uitheemsche, vooral grieksche, beschavingselementen in zich had opgenomen, dan is zulks ook waar met betrekking tot eene voorstelling, die wel niet tot genoemden geestelijken grondslag van het Christendom behoort, maar eenen beslissenden invloed op zijnen vorm heeft uitgeoefend, de voorstelling omtrent Jezus als den Zoon Gods. Dezen naam, die Jezus als Messias werd toegekend, vinden wij reeds in de oudste tijden bij de Joden terug; doch bij hen had hij slechts eene zinnebeeldige beteekenis, gelijk wij hierboven zagen, zonder dat daardoor een volkomen menschelijk zoonschap werd uitgesloten. Dat die uitdrukking in letterlijken zin werd opgevat en Jezus als Zoon Gods met uitsluiting van een aardschen vader gedacht, moet ongetwijfeld toegeschreven worden aan den invloed door hei-

densche voorstellingen op het oorspronkelijke Christendom uitgeoefend.

Het woord des Psalms omtrent den heden verwekten Godszoon werd, naar wij gezien hebben, nog door de zoodanigen op Jezus toegepast, die hem evenwel voor Jozefs zoon hielden en dat door God verwekt zijn en Zoonschap in den gebruikelijken theokratieschen zin verstonden, dat Jezus, evenals de latere koningen uit Davids geslacht vóór hem, slechts in oneindig hooger mate, als de lieveling en plaatsbekleeder Gods moest beschouwd worden. Het geloof aan zijne opstanding, aan zijn verheerlijkt voortbestaan bij God, droeg er niet weinig toe bij om aan deze voorstelling, met betrekking tot hem, eene diepere beteekenis te geven, zonder dat daarom echter de natuurlijke voorstelling omtrent zijn ontstaan aanstonds werd opgeheven. Wanneer wij bij den apostel Paulus in het begin van den brief aan de Romeinen (1, 3) omtrent Jezus lezen: „die naar het vleesch geworden is uit Davids zaad, maar naar den geest der heiligheid krachtig voor Gods Zoon verklaard is door zijne opstanding van de dooden," — dan bemerken wij daaruit, hoe weinig beide beschouwingswijzen elkander op joodsch standpunt uitsloten.

Doch daarbij kan men overigens reeds onder het Jodendom een streven ontwaren, om de natuurlijke en de algemeene beschouwingswijzen althans zoodanig aan elkander over te stellen, dat het aandeel der natuurlijke ouders aan de geboorte van bijzonder uitstekende menschen zooveel mogelijk beperkt wordt ten gunste der goddelijke medewerking daartoe. Mannen, van welke in het plan Gods met zijn uitverkoren volk bijzonder veel afhing, worden in de hebreeuwsche sage gaarne als laatgeborenen, als kinderen van grijze ouders of van moeders, die lang onvruchtbaar waren gebleven, voorgesteld. Abraham, zegt de apostel Paulus (Rom. 4, 17 vlg.), vertrouwde op God, die de dooden levend maakt en roept hetgeen niet is, alsof het ware; daarom lette hij niet op zijn eigen verstorven ligchaam, als zijnde hij omtrent honderd jaren oud, noch op de versterving van Sara's moederschoot, maar was ten volle verzekerd, dat God, hetgeen hij beloofd had, ook magtig is te doen — namelijk hun in hunnen ouderdom in Izaak nog eenen zoon te schenken. Verder is Jozef, Jakobs wijze lievelingszoon en de redder van zijn geslacht, het kind eener lang onvruchtbaar geblevene moeder; evenzoo Simson, de sterke held, en Samuël, de hersteller der magt zijns volks en der zuivere

godsdienst; de beide laatsten zóó, dat hunne onwaarschijnlijk geworden geboorte door hemelboden, evenals die van Izaak door Jehova zelf, wordt aangekondigd. Wij hebben er reeds op gewezen, dat de geboortegeschiedenis des Doopers bij Lukas naar hetzelfde plan is aangelegd, en in apokriefe Evangeliën komt ook Maria, de moeder van Jezus, als eene laatgeborene voor, bij welke gelegenheid een dezer apokriefe geschriften de gedachte, die aan zoodanige voorstellingen ten grondslag verstrekte, op leerrijke wijze doet kennen. „Wanneer God," merkt het aan, zich beroepende op de zoo even aangehaalde voorbeelden uit de geschiedenis des Ouden Testaments, „den schoot eener vrouw toesluit, doet hij dit slechts, om dien weder op eene te wonderbaarder wijze te openen en aan te toonen, dat hetgeen dan geboren wordt, niet de vrucht van menschelijken lust, maar een goddelijk geschenk is" [1]. Moest God reeds het meeste er toe doen dat deze laatgeborenen het levenslicht aanschouwden, dan lag het niet al te ver van de hand, hem bij een geval, dat men boven alle andere wilde doen uitkomen, alles te laten doen, dat wil zeggen, daar het aandeel der vrouw aan de geboorte eens menschen niet kan vervallen, hem althans het aandeel des mans daaraan geheel toe te kennen.

Toch had deze voorstelling iets, dat de strenggeloovige Joden van haar moet afkeerig maken. Eenen lang geslotenen moederschoot openen, de verstorvene kracht van grijze ouders weder opwekken, dat vermogt God als Schepper en Onderhouder der wereld en der in haar werkzame krachten, zonder te kort te doen aan de reinheid van zijn bovenzinnelijk wezen; doch hem als levenwekkend beginsel de plaats van het ontbrekende mannelijk aandeel te doen vervullen was gevaarlijk, wijl het scheen alsof hij daardoor tot het zinnelijke verlaagd en op gelijke lijn met de wellustige goden des Heidendoms werd gesteld. Wel bood het Oude Testament eene plaats aan, die voor zoodanig eene uitlegging vatbaar was en ook door de Christenen vroegtijdig aldus verklaard is, die aangaande de zwanger wordende maagd, Jes. 7, 14. Toen ten tijde van koning Achas de koningen van Syrië en Israël tegen Juda optrokken en de koning door vrees bevangen assyrieschen bijstand inriep, gaf de profeet Jesaia hem het geruststellende teeken: zoo spoedig zouden de omstandigheden ten gunste verkeeren,

[1]) Evangel. de nativ. Mariae, c. 8, bij Thilo, Cod. apocr. N. T. I, 322. Vergel. mijn Leven van Jezus, I, 130, Aanm. 2.

dat eene jonge, thans zwanger wordende vrouw [1]), (waarschijnlijk die van den profeet zelven, vergel. 8, 3. 8) haren op den gewonen tijd geboren zoon reeds Immanuël, dat wil zeggen: God met ons, zou kunnen noemen. Hier is wel in werkelijkheid evenmin van den Messias als van eene geboorte uit eene maagd sprake, doch bij de onder de Joden gebruikelijke, in de lucht hangende wijze van schriftverklaring zou hen dit even weinig teruggehouden hebben deze plaats op den Messias te doen slaan, als de Christenen zich daardoor lieten terughouden, haar als eene op hunnen Christus doelende profetie te beschouwen, wanneer de voorstelling van zoodanig eene afstamming van den Messias reeds onder de Joden had bestaan. Doch men is er nog niet in geslaagd, dit uit den voorchristelijken tijd te bewijzen.

Dat daarentegen op het gebied der grieksch-romeinsche godsdienst de voorstelling omtrent godenzonen algemeen geldende was, behoeft niet eerst bewezen te worden. Zij werd echter niet alleen op de halfgoden van het mythiesche tijdvak toegepast, maar ook veelvuldig ten opzigte van geschiedkundige personen van lateren tijd. In menig geval kan de ijdelheid der vorsten of de vleijerij hunner onderdanen daartoe aanleiding hebben gegeven, in andere gevallen was het echter onmiskenbaar het werkelijke geloof van meer of minder uitgebreide kringen van vereerders, en dit geloof openbaart zich ten deele reeds zeer vroegtijdig, als de personen, welke die eer te beurt viel, naauwelijks gestorven waren. Om niet te spreken van Pythagoras, dien zijne met hem dweepende aanhangers in lateren tijd tot eenen zoon van Apollo maakten [2]), werd omtrent Plato reeds ten tijde van den zoon zijner zuster, Speusippus, te Athene de sage verbreid, dat Apollo hem bij zijne moeder Periktione verwekt had [3]); waarbij een geleerd christelijk kerkvader opmerkt, dat men zich den vorst der wijsheid slechts als den zoon eener maagd (en, had hij er moeten bijvoegen, van den god der wijsheid) kan voorstellen [4]). De groote Alexander mag misschien het gerucht, dat hij geboren was uit de gemeenschap van Zeus met zijne moeder

[1]) Want het hebreeuwsche woord, hier gebezigd, duidt eene jonge, manbare vrouw, hetzij die gehuwd zij of niet, en niet eene door geen man beroerde maagd aan, evenals de virgines nuptae en de puellae jam virum expertae bij Horatius, Carm. II, 8, 22; III, 14, 10.

[2]) Jamblich. vita Pythag. 2.

[3]) Diog. Laert. III, 1, 2.

[4]) Hieron. adv. Jovin. 1, 26.

Olympia, zelf in de wereld hebben gebragt; ook omtrent den ouderen Scipio, van wien het romeinsche volk iets dergelijks geloofde, meent Livius [1]), dat hij het ontstaan dier meening begunstigd heeft; en nog minder was Augustus te goed daartoe, van wien Suetonius en Dio Cassius [2]) ons uit oudere bronnen eene geboortegeschiedenis verhalen, die duidelijk eene navolging is van die van Alexander, dat namelijk tot zijne moeder Atia, toen zij bij een nachtelijk feest ter eere van Apollo in den tempel was ingeslapen, een slang was gekomen, en de zoon, dien zij tien maanden later ter wereld bragt, daarom als een spruit van Apollo werd beschouwd. Doch, hoe dan ook ontstaan, vonden dergelijke verhalen veelvuldig geloof in eenen tijd, aan welks begeerte om met de bovenzinnelijke wereld in aanraking te komen zij te gemoet kwamen, en zoo kan men zich daarover niet verwonderen, als de Christenen hunnen Messias eene hem betamende plaats zochten te geven te midden dier uit goden geborene leeraren der wijsheid en wereldbeheerschers. Daarbij liet men natuurlijk al het zinnelijke vallen, dat aan den bijslaap eens mans herinnerend in de grieksch-romeinsche verhalen met voorliefde werd op den voorgrond gesteld. Geen God in menschelijke gestalte of in de gedaante eener slang had in het geheim met zijne moeder gemeenschap gehad, maar de Heilige Geest, Gods bovenzinnelijke scheppende kracht, had in het ligchaam der reine maagd de goddelijke vrucht doen geboren worden.

In dezen vorm kon de voorstelling ook den Christen uit de Joden aannemelijk voorkomen. En eene voorspelling dezer verwekking van zijnen Christus vond hij nu in den zoon der maagd bij Jesaia, voorbeelden, die daarmede veel overeenkomst bezaten, in de laat en tegen alle menschelijke verwachting nog geborene godsmannen van het Oude Testament, en terwijl hij door de onzinnelijke voorstelling der zaak zich dekte tegen de tegenwerpingen der oud-joodsche partij, verkreeg hij door den voorrang, dien zoodanig eene afkomst zijnen Christus boven Mozes en al de joodsche profeten verzekerde, een krachtig wapen in den strijd met het Jodendom.

Doch deze eenmaal aangenomene voorstelling moest nu ook op gepaste wijze in de werkelijkheid worden ingeleid en in een aannemelijk verhaal worden voorgedragen. Daartoe behoorde vooral, evenals bij de meeste dier oud-testamentiesche

[1]) Lib. XXVI, 19.

[2]) Sueton. Octav. 94; Dio Cass. hist. 45.

verhalen van late geboorten, eene goddelijke aankondiging. Dan had men den natuurlijken vader nog, op wien de geslachtsregisters zooveel lieten aankomen, en die nu moest terzijde geschoven worden. Eindelijk moest men de goddelijke spruit ook eene waardige ontvangst op aarde bereiden.

Omtrent de beide eerste punten deelen onze Evangeliën ons een tweeledig berigt mede, een in het eerste, het andere in het derde Evangelie (Matth. 1, 18—25; Luk. 1, 26—38), van welke een onbevooroordeeld lezer wel altijd het eerste als het vroegere en meer oorspronkelijke zal beschouwen. Het is namelijk zoowel minder gepolijst als eenvoudiger dan het tweede. Minder gepolijst inzoover het de aanstootelijke bijzonderheid der zwangerschap eener bruid, en wel niet door den bruidegom, op den voorgrond plaatst, en het aanstootelijke wel aanstonds voor den lezer wegneemt door er bij te voegen, dat de heilige geest haar bezwangerd had, maar den bruidegom werkelijk aanstoot doet nemen en eerst later door eenen engel in den droom laat gerustgesteld worden. Of ook slechts Maria met de bovennatuurlijke oorzaak harer zwangerschap van te voren bekend is gemaakt, vernemen wij hier niet. Dit scheen den vervaardiger van het verhaal bij Lukas, zoo hij althans het verhaal van Mattheüs kende, toch wat al te veel met de deur in het huis gevallen. Maria kon toch niet, als door een heidensch god, verkracht worden, maar zij moest vooruit van de zaak onderrigt worden. Daarom wordt hier een engel, en wel geen gewone, onbekende, maar de reeds uit het Oude Testament (Dan. 8, 16; 9, 21; vergel. Tob. 12, 15) als een der hoogste grootwaardigheidsbekleeders in de goddelijke hofhouding bekende Gabriël, tot haar gezonden, om haar aan te kondigen, dat zij bij God genade had gevonden en zwanger wordende den Messias baren zoude; en dit geschiedde, gelijk de engel op hare twijfelmoedige vraag antwoordt, door den heiligen geest, waarom de heilige vrucht haars schoots in den volsten zin des woords Zoon Gods zou genoemd worden. Terwijl Maria zich daarop aan Gods wil onderwerpt, beschouwt de schrijver het als overbodig, daar later nog bij te verhalen, hoe Jozef de zaak heeft opgenomen; gelijk omgekeerd Mattheüs het overbodig had geacht, in den beginne mede te deelen. hoe Maria bekend was geworden met hetgeen met haar geschieden zou.

Naast dit verschil, dat uit het onderscheidene plan der beide verhalers voortspruit, hebben zij echter deze beide grondtrek-

ken gemeen, dat vooreerst een hemelbode de wonderbare ontvangenis van het Messiaskind aankondigt, en dat deze ten tweede als den naam, dien het dragen zal, Jezus opgeeft. Zoo vond men het ook in de oud-testamentiesche voorbeelden, de geschiedenissen van Izaak en Ismaël, van Simson en Samuël. Evenals de engel bij Mattheüs tot Jozef zegt: „Zie, uwe vrouw, zal (of, als Lukas schrijft: „gij zult) eenen zoon baren, en gij zult zijnen naam Jezus noemen," zoo had Jehova volkomen op dezelfde wijze tot Abraham gesproken (1 Moz. 17, 19): „uwe vrouw zal u eenen zoon baren en gij zult zijnen naam Izaak heeten;" en evenals deze naam werd afgeleid van het lagchen, hetzij van Abraham zelven (17, 17), of van Sara (18, 12—15), of ook van de menschen (21, 6), zoo wordt bij Mattheüs de naam Jezus afgeleid uit de bestemming des kinds om het volk van zijne zonden te verlossen, en dat in woorden, die wederom herinneren aan de aankondiging der bestemming van Simson om Israël uit de handen der Filistijnen te bevrijden (Regt. 13, 5). Met deze navolging van oud-testamentiesche verhalen, die er aan denken doet dat het verhaal in een joodsch-christelijken kring is ontstaan, stemt ook overeen de joodsche opvatting der bestemming van Jezus inzonderheid bij Lukas, waar van den stoel Davids, van eindelooze heerschappij over het huis Jakobs gesproken wordt (1, 32 vlg.), ofschoon men ook bij Mattheüs bij de zonden, van welke de wonderbaar geborene zijn volk verlossen zal (1, 21), tevens in joodschen geest aan de gevolgen daarvan, de overheersching en mishandeling door heidensche volkeren moet denken.

Bijlage:
Aankondiging en geboorte des wegbereiders.

58.

Het meer kunstmatige ontwerp van Jezus geboortegeschiedenis blijkt wel reeds uit de tot dusver besprokene bijzonderheden, doch komt nog duidelijker daardoor aan het licht, dat, terwijl Mattheüs zich tevreden stelt, ons met Jezus geboortegeschiedenis bekend te maken, Lukas ook nog die van zijnen wegbereider Johannes binnen de grenzen van zijn verhaal opneemt (1, 5—25. 36. 39—80). Inzoover gelijkt het begin van zijn Evangelie, zooals wij reeds opmerkten, op het begin van het eerste boek

van Samuël, dat ook van de geboortegeschiedenis, niet van de koningen Saul of David, maar des tot hunne zalving geroepenen zieners Samuël uitgaat, zonder echter daarmede de geboortegeschiedenissen dier koningen zoo zamen te vlechten, als de schrijver van het eerste hoofdstuk van het Lukas-Evangelie zulks doet met die van den Messias Jezus en zijnen wegbereider Johannes.

Evenals Samuëls ouders op het gebergte Ephraim, zoo behooren de ouders des Doopers te huis op het gebergte van Juda (1, 39), en evenals de koningsmaker Samuël althans in de latere joodsche overlevering als uit den stam Levi gesproten werd beschouwd (1 Kron. 7, 26 vlg.), vermoedelijk wijl later het gebruik voorschreef dat de zalving der koningen door eenen priester geschiedde (1 Kon. 1, 39), zoo wordt ook bij Lukas, de man, die later den Messias zalven zoude, van vaderskant als met den stam Levi verwant voorgesteld, ja zijne moeder zelfs tot eene nakomelinge van Aäron en naamgenoote van diens vrouw (2 Moz. 6, 23) gemaakt. Misschien beoogde men daardoor tevens, daar de moeder van Jezus eene aanverwante der moeder zijns wegbereiders heet (1, 36), te doen uitkomen, dat de koninklijke zoon Davids door zijne moeder van priesterlijk geslacht was, en wilde men hem daardoor als een priestervorst naar de wijze van Melchizedech (Ps. 110, 4) doen kennen [1]. Evenals Samuëls moeder, is nu ook de moeder van Johannes langen tijd onvruchtbaar; doch terwijl de eerste naast eene andere vruchtbare echtgenoote haars mans als de onvruchtbare maar geliefde vrouw voorkomt, als het ware Rachel naast eene Lea, vertoont zich de moeder des Doopers meer als eene tweede Sara, namelijk volgens het toenmalige gebruik als de eenige, doch in hare onvruchtbaarheid oud gewordene gade haars insgelijks reeds bedaagden mans, waarbij de in beide verhalen voorkomende gelijke woorden: „en beiden waren gevorderd in hunne dagen" (Luk. 1, 5; 1 Moz. 18, 11) geen twijfel meer laten bestaan of de nieuw-testamentiesche schrijver heeft zich de geschiedenis van Sara ten voorbeeld gekozen. Hierin echter heeft hij weder de geschiedenis van Samuël nagebootst, dat de belofte des zoons zich vastknoopt aan eene jaarlijksche godsdienstige reis; bij Samuël aan den jaarlijkschen togt zijner ouders naar

[1]) Gelijk hij in het Testament der twaalf Patriarchen voorkomt, vergel. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's u. s. w., 265, Aanm.

Silo om Jehova te offeren, bij Johannes aan de reis zijns vaders naar Jeruzalem om zijn priesterambt te bedienen.

De wensch, om nakomelingschap te verkrijgen, werd bij Samuëls ouders, daar de vader reeds bij de tweede vrouw kinderen had, vooral sterk door de onvruchtbare vrouw gekoesterd. Vandaar is zij het, die Jehova om eenen zoon bidt en van den hoogepriester de verzekering ontvangt, dat haar gebed is verhoord (1 Sam. 1, 10 vlg.), terwijl bij Johannes dat verlangen aan beide zijden even sterk bestaat, doch, daar de vrouw hier den man niet vergezelt, de bede alleen door dezen, naar men zich denken moet, terwijl hij in den tempel het reukoffer brengt, omhooggezonden en door den hem verschijnenden engel Gabriël goedgunstig beantwoord wordt. De engelverschijning, die in Samuëls geschiedenis ontbreekt, ontleende het evangeliesche verhaal aan de geschiedenis van den insgelijks laat geborenen Simson (Rigt. 13); dat de engel aan Zacharias niet als aan Simsons vader op eene of andere plaats in het veld, maar in den tempel verschijnt, bragt zijne betrekking met zich. Den naam des engels echter, die eene eigenaardigheid van het verhaal van Lukas uitmaakt en aan de na de ballingschap geborene mythologie der Joden (Dan. 8, 16; 9, 21) is ontleend, vinden wij ten deele echter ook reeds in de geschiedenis van Simson terug, waar de engel wel vergeet zijnen naam te noemen (vs. 18), maar herhaaldelijk als man Gods wordt aangeduid (vs. 6. 8), hetgeen niet anders dan Gabriël beteekent.

Twijfel aan de verkondiging des godsgezanten bespeurt men in de geschiedenis van Simson evenmin, als in de geschiedenis van Samuël twijfel doorstraalt aan de verzekering des hoogepriesters, te meer daar in beide gevallen de ouders nog niet oud zijn en de zaak dus niet zoo geheel onwaarschijnlijk is. Doch daar het verhaal van Lukas de ouders des Doopers als een oud echtpaar, evenals Abraham en Sara, doet voorkomen, zoo ontleent het ook aan de geschiedenis van deze de bijzonderheid, dat het woord des engels Zacharias in het eerst ongeloofelijk toeschijnt. Evenals daar beide ouders na elkander op hunnen hoogen leeftijd wijzen (1 Moz. 17, 17; 18, 12), zoo doet Zacharias dit hier voor zich en zijne vrouw (1, 18); en evenals Abraham bij de eerste belofte, dat hij door zijne nakomelingschap het land Kanaän bezitten zou, vraagt, waaraan hij dit bemerken zou? (1 Moz. 15, 8) geeft ook Zacharias tegenover den engel met dezelfde woorden

zijnen twijfel te kennen (vs. 18). Aan Abraham en Sara wordt hun ongeloof vergeven, wijl zij nog geen gelijksoortig voorbeeld van goddelijke magtsbetooning voor oogen hadden; Zacharias daarentegen, die uit de geschiedenis zijns volks onderscheidene zoodanige voorbeelden kennen kon, wordt als bestraffend teeken opgelegd stom te blijven totdat de belofte vervuld is (vs. 21), evenals Paulus volgens het verhaal der Handelingen een tijd lang blind blijft nadat de bestraffende Christus hem verschenen is, en Daniël na de verschijning des engels (echter niet tot straf, maar door ontzetting over de majesteit van het gezigt) verstomde, totdat deze door zijne lippen aan te raken hem weder de spraak teruggaf (Dan. 10, 15 vlg.).

Terwijl de vooruitbepaling des naams, dien de beloofde knaap dragen zoude, aan de geschiedenis van Izaak en Ismaël is ontleend (1 Moz. 16, 11; 17, 19), herinneren de voorschriften betrekkelijk de leefwijze, die hij voortaan volgen moest, dat hij namelijk zich van wijn en sterke dranken zou onthouden, letterlijk aan die, welke der moeder van Simson omtrent haar gedrag gedurende hare zwangerschap gegeven werden (Rigt. 13, 4. 7. 14); ook de hoogere wijding van beide knapen van het oogenblik hunner geboorte af en hun opwassen in sterkte des geestes worden in beide gevallen met dezelfde woorden beschreven (Rigt. 13, 7. 24 vlg.; Luk. 1, 15. 80). Daarentegen heeft Lukas den in zijn verhaal voorkomenden lofzang weder aan de geschiedenis van Samuël ontleend: evenals diens moeder, toen zij den haar geschonken zoon tot den hoogepriester bragt (1 Sam. 2, 1 vlg.), zoo heft de vader van Johannes, zoodra bij diens besnijdenis zijne tong weder los wordt, een loflied aan (Luk. 1, 67 vlg.); hoewel, als men op de gebezigde uitdrukkingen let, het loflied van Maria (Luk. 1, 46 vlg.) meer dan dat van Zacharias eene nabootsing schijnt der hymme van Samuëls moeder.

Dat de oorspronkelijke vervaardiger van deze voorgeschiedenis in het derde Evangelie zijn verhaal zoo uit onderscheidene stukken der oud-testamentiesche verhalen heeft zamengesteld, kan slechts hem onwaarschijnlijk voorkomen, die zich geene voorstelling kan maken van de denkwijze en de schrijfmanier der latere Joden. De Jood uit dezen epigonentijd leefde zoo geheel in de vroegere geschiedenis zijns volks en in de heilige boeken, waarin deze beschreven stond, dat hij daarin al wat later geschiedde voorspeld zag, overal

profetiën en voorbeduidingen der latere gebeurtenissen ontwaarde, en dat evenzoo de dichter, die de geboorte eens lateren godsmans verheerlijken wilde, zich niet anders kon voorstellen, als dat alles zich daarbij toegedragen had als bij gelijksoortige gevallen, waarvan de heilige geschiedenis van den voortijd gewaagde.

Dat overigens de dichter dezer voorgeschiedenis geen geesteloos navolger is, maar waar zulks met zijn doel overeenkomt, zonder zich aan zijn voorbeeld te houden, zelfstandig weet te verdichten, bewijst de geheel eigene wijze, waarop hij de moeder van den Messias met die van den Dooper doet tezamenkomen. Met deze zamenkomst werd niet anders bedoeld, dan Jezus daardoor te verheerlijken, dat de Dooper reeds zoo vroeg mogelijk met hem in aanraking werd gebragt, en wel in ondergeschikte verhouding. Dit doel kon niet beter bereikt worden, dan wanneer niet eerst de zonen, maar reeds de moeders, doch in wier schoot de zonen reeds leefden, met elkander in aanraking kwamen en hierbij iets voorviel, dat op beteekenisvolle wijze de betrekking, die later tusschen beide mannen bestaan zou, aanduidde. Om die ontmoeting tusschen beide vrouwen niet onwaarschijnlijk te doen zijn, moesten zij met elkander vermaagschapt wezen, en tot hare bijeenkomst gaf de wenk des engels aanleiding, die de twijfelende Maria, om haar aan de vervulling der verkondigde belofte te doen gelooven, op het naauw minder wonderbare teeken wees, dat God aan Elisabeth, hare aanverwante, had volbragt. Eene toespeling op de betrekking, die later tusschen beide zonen bestaan zou, legde de schrijver reeds in de woorden, waarmede hij de moeder des wegbereiders de moeder van den Messias laat begroeten (1, 43): „Vanwaar geschiedt mij dit," dat wil zeggen, „waardoor valt mij deze eer te beurt, dat de moeder mijns Heeren tot mij komt?" hetgeen, hier alleen der moeder in den mond gelegd, dezelfde zin heeft, als wanneer Mattheüs (3, 14) den Dooper als Jezus tot hem komt doet spreken: „Ik heb noodig door u gedoopt te worden en gij komt tot mij?" Doch oneindig treffender nog was de voorbeduiding, wanneer ook reeds de Dooper zelf aan deze hulde deel nam. En een voorbeeld daarvan vond men in de geschiedenis van een der oud-testamentiesche laatgeborenen. Ook de vrouw van den aartsvader Izaak, Rebekka, was in den beginne onvruchtbaar, en eerst op de bede van haren man schonk Jehova haar die tweelingen, die de stamvaders van

twee volken, de Idumeërs en de Israëlieten, zouden worden (1 Moz. 25, 21). De latere verhouding tusschen deze volkeren was nu echter, volgens de hebreeuwsche sage, reeds voorspeld geworden door de wederzijdsche verhouding der beide kinderen in den schoot hunner moeder. Vooreerst hunne latere vijandschap door de omstandigheid, dat de kinderen elkander in den schoot der moeder stieten (25, 22); daarna het geestelijk overwigt van het zwakkere maar slimme Israël over Edoms ruwe kracht, doordat Jakob bij de geboorte de verzenen van zijnen eerstgeborenen broeder vasthield (25, 26; vergel. 27, 36). Daar de Dooper hier nu echter Jezus tweelingbroeder niet zijn kon, bleef hier niets anders over, als dat hij bij de komst der moeder van den Messias in den schoot zijner moeder eene beteekenisvolle beweging maakte. Evenals Abraham gejuicht had, dat hij den dag der verschijning van den Messias zoude zien, en zich had verheugd, toen hij dien (in het paradijs) werkelijk beleefde (Joh. 10, 56), zoo drukte de wegbereider in den schoot zijner moeder zijne vreugde reeds uit over de nadering van hem, dien hij aankondigen zoude, door bij den groet der binnentredende Maria op te springen (1, 44). Om dit te kunnen doen, moest hij, daar ook het wonderverhaal in bijomstandigheden liefst den natuurlijken loop der dingen volgt, reeds den leeftijd bereikt hebben, waarop de vrucht zich begint te bewegen; vandaar dat Elisabeth reeds zes maanden zwanger is, als Maria door de boodschap des engels er toe komt haar te bezoeken.

Van den lofzang, dien Samuëls moeder aanheft, als zij den knaap, nadat hij gespeend is, aan zijne hoogere roeping wijdt, is reeds als van een voorbeeld, dat niet wel ongebruikt kon blijven, gesproken. Het lag het meest voor de hand den vader des Doopers een gelijksoortigen lofzang in den mond te leggen; doch eer met Johannes geboorte en besnijdenis een tijdstip aanbreekt, waaraan zulk eene vreugdebetooning op gepaste wijze kan worden vastgeknoopt, legt Maria het bezoek af, en nu is zij Zacharias voor in het exploiteren van den lofzang der moeder van Samuël (vergel. Luk. 1, 47 met Sam. 2, 1; Luk. 1, 49 met Sam. 2, 2; Luk. 1, 51 met Sam. 2, 3 vlg.; Luk. 1, 52 met Sam. 2, 8; Luk. 1, 53 met Sam. 2, 5; daarenboven Luk. 1, 48 met 1 Sam. 1, 11) en laat Zacharias voor zijnen lofzang bij de besnijdenis zijns zoons (1, 67 vlg.) nog slechts eene bloemlezing uit onderscheidene psalm- en profetiesche plaatsen over.

Jezus geboorte.

59.

Aankondiging der geboorte des Doopers; aankondiging der geboorte van Jezus; bijeenkomst hunner moeders; geboorte en besnijdenis van den Dooper; geboorte en besnijdenis van Jezus: aldus volgen bij Lukas elkander de verhalen op, terwijl bij Mattheüs niet slechts te dezer plaatse van den Dooper geen sprake is, maar ook van Jezus geboorte slechts eenmaal vooraf (1, 25) en eenmaal, nadat zij geschied was (2, 1), wordt gewaagd, doch die gebeurtenis zelve en de bijzonderheden, die haar vergezelden, niet uitvoerig worden beschreven.

Bij Lukas vindt men een verhaal daarvan (2, 1—20), welks grondslag, de schatting van Quirinus, als aanleiding der reis van Jezus ouders naar Bethlehem wij reeds hierboven hebben onderzocht en als eene uit dogmatiesche behoefte geborene historiesche misvatting leeren kennen. Op dezen grondslag zijn nu echter de overige deelen van het verhaal opgetrokken. Als vreemdelingen, die slechts door de schatting naar Bethlehem werden gevoerd, hebben Jezus ouders daar geene eigene woning en wijl dezelfde aanleiding daar vele vreemdelingen heeft bijeengebragt, vinden zij zelfs geene plaats in de herberg, maar moeten in een stal — of naar de apokriefe Evangeliën van Jezus kindsheid en onderscheidene kerkvaders, in een hol digt bij de plaats [1]) — hun intrek nemen en den jonggeborene in eene kribbe nederleggen. Hiermede is reeds de weg gebaand tot de herderswereld, waarop echter de ontwerper van dit verhaal niet slechts door den stal en de kribbe gebragt wordt, maar om welke het hem hier ook op zich zelf te doen is. De stamvaders van het hebreeuwsche volk waren herders geweest en hadden, terwijl zij bij de kudden vertoefden, hunne openbaringen ontvangen; aan den eersten verlosser des volks, Mozes, was de engel des Heeren verschenen, terwijl hij de kudden zijns schoonvaders Jethro hoedde (2 Moz. 3, 1 vlg.), en den voorvader van den Messias, David, had God van de schaapskooijen bij Bethlehem genomen, om zijn volk te hoeden (Ps. 78, 70; 1 Sam. 16, 11); evenals de grieksch-romeinsche sage hare

[1]) Justin. Dial. c. Tryph. 78; Orig. c. Cels. I, 51; Protev. Jacobi c. 18; Evangel. de nativ. Mariae c. 13; Justinus beroept zich hierbij op Jes. 33, 16.

helden, eenen Cyrus, Romulus, niet minder gaarne onder herders laat opgevoed worden [1]). Zoo zijn het ook hier arme eenvoudige herders op het veld, niet de farizeën en schriftgeleerden of de wreede koning in de hoofdstad, die met het eerste berigt der geboorte van het Christuskind worden verwaardigd.

Dat het nacht is, als de engel den herders verschijnt en de heerlijkheid des Heeren hen omstraalt, hangt weder van eene andere voorstelling af. Volgens Jesaia (9, 1) zou het volk, dat in de duisternis wandelt, een groot licht zien, zou het helder schijnen voor hen, die in den nacht des doods woonden. Deze voorstelling wordt niet slechts door Mattheüs (4, 16), maar ook in den loop der geschiedenis van Jezus kindsheid bij Lukas (1, 79) op den Messias toegepast; hij is de opgang uit de hoogte, het licht, dat in de duisternis verschijnt (vlg. Joh. 1, 5), en zoodra men het beeld zijn regt liet wedervaren, om ook eenmaal in eigenlijken zin te worden genomen, moest het nachtelijk tooneel, dat wij hier bij Lukas vinden, van zelf volgen.

De engel, die den herders van hemelsch licht omstraald verschijnt, verkondigt hun nu de geboorte van den messiaanschen verlosser in de stad Davids en ten teeken der waarheid zijner verkondiging wijst hij hen daarop, dat zij in de stad teruggekeerd, een kindeken zullen vinden liggende in eene kribbe; evenals Jesaia (7, 14) weleer den koning Achas een nog ongeboren kind, maar dat bij zijne geboorte een heugelijken naam zou ontvangen, ten teeken had gegeven, en het in het algemeen met het karakter der hebreeuwsche sage overeenkwam, om nu eens de waarheid eener voorspelling, dan de goddelijkheid eener beschikking of de waardigheid van een godsman te doen gestaafd worden door de vervulling van een teeken, dat als na op handen was aangekondigd (men vergel. b. v. 1 Sam. 2, 34; 10, 7 vlg.; Matth. 21, 2 vlg.; Handel. 10, 5 vlg. 17 vlg.). Zoodra de eene engel zijne opdragt heeft vervuld, vallen de hemelsche heerscharen als koor in; doch de herders keeren naar de stad terug, vinden het kind, en verhalen wat hun aangaande hetzelve verkondigd is, waarover de gewone toehoorders zich verwonderen, terwijl zijne moeder al deze woorden in haar hart bewaart, ze bij zichzelve overwegende, gelijk Jakob eens nadenkend de woorden had onthouden, die zijn wonderkind Jozef hem aangaande zijne droomen verhaald had (1 Moz. 37, 11)

[1]) Herodot. I, 110 vlg.; Liv. I, 4.

Nadat Jezus geboorte op deze wijze door een engelentafereel was opgeluisterd geworden, scheen het overbodig het bij zijne besnijdenis voorgevallene zoo op te sieren, als zulks bij den Dooper geschied was; slechts moest dit niet met stilzwijgen worden voorbijgegaan (Luk. 2, 21), ten einde, overeenkomstig de strekking der kindsheidsgeschiedenis bij Lukas, te doen uitkomen hoe getrouw de voorschriften der wet door Jezus familie werden nageleefd.

II.

Jezus het vleeschgeworden scheppingswoord.

60.

De voorstelling, dat Jezus door den heiligen geest in den schoot eener maagd was verwekt geworden, kon ook, gelijk wij hierboven aantoonden, door de zuivering dezer voorstelling van al wat zinnelijk was, met het joodsche godsbegrip worden overeengebragt, doch zij behield toch altijd, daar het zinnelijke moment zich onwillekeurig steeds weder gelden deed, iets aanstootelijks niet enkel voor joodsche ooren, maar ook voor Christenen uit de heidenen, die zich tot eene meer geestelijke beschouwing van het wezen der godheid hadden verheven. Doch als evenwel ook zoodanige Christenen, en zij inzonderheid nog om hun nieuw godsdienststelsel van het oud-joodsche onafhankelijk te maken, moesten wenschen hunnen Christus boven al het menschelijke en daarmede ook boven de grootste der oud-testamentiesche profeten te verheffen, dan scheen hun behalve dien gevaarlijken weg nog een andere open te staan, langs welken zij hetzelfde doel, ja ten slotte nog een hooger bereiken konden [1]).

De onmogelijkheid, om zich hunnen vermoorden Messias

[1]) Men vergelijke bij hetgeen volgt: Zeller, Zur neutestamentl. Christologie, Theol. Jahrb., 1842, 51 vlg.; Die Philosophie der Griechen, III, 2, 621 vlg.; Schwegler, Das nachapostol. Zeitalter, II, 286 vlg.; Hellwag, Die Vorstellung v. d. Praeexistenz Christi in der älteren christl. Kirche, Theol. Jahrb., 1848, 144 vlg., 227 vlg.; Lücke, Comm. z. Evang. Joh. (derde uitgaaf) I, 283 vlg.; Baur, Das Christenth. der drei ersten Jahrh., 308 vlg.; Volkmar, Comm. z. Offenbar. Joh., 72 vlg. 113; Holsten, Die Christusvision des Paulus, Zeitschrift f. wiss. Theol., 1861, 231 vlg.

als dood, als ziellooze schaduw te denken, dat wil zeggen het ontstaan van het geloof aan zijne opstanding en verhooging bij God, had zijne aanhangers gebragt tot eene voorstelling omtrent Jezus, die hem althans van het tijdstip zijner opstanding en hemelvaart met den overigen goddelijken hofstoet, de engelen, op ééne lijn, ja als dengene, wien God alle magt in hemel en op aarde gegeven had (Matth. 28, 18), boven hen plaatste. Doch hij stond met hen zelfs niet op gelijke hoogte, als zijn bestaan eerst met zijne geboorte als mensch was aangevangen, terwijl de engelen zoo oud waren als de schepping der wereld. Zou hij in dit opzigt met hen op gelijke lijn worden geplaatst, dan moest hij reeds vóór zijne geboorte als mensch hebben bestaan en deze niet het ontstaan zijner persoon, maar slechts een nederdalen uit een vroeger bovenzinnelijk bestaan zijn geweest.

Onderscheidene joodsche voorstellingen ondersteunden de ontwikkeling van zoodanig eene opvatting aangaande Jezus als den Messias. Mogt het ook het geval zijn, dat onder den zoon des menschen bij Daniël, die in de wolken des hemels voor Gods troon verschijnt en door hem met de wereldheerschappij beleend wordt, oorspronkelijk slechts het symbool van het volk Israël werd verstaan: zoodra men in hem eenmaal, gelijk klaarblijkelijk in onze Evangeliën geschiedt, den Messias zag, was daardoor reeds de aanleiding gegeven, om dezen als een bovenmenschelijk wezen te beschouwen. De naam van dezen Messias rekenden de Joden, even als hun volk en hunne wet, tot die dingen, die in den geest Gods reeds vóór de schepping der wereld hadden bestaan, dat wil zeggen, wijl God, zoo als hunne eigenliefde hen deed gelooven, de wereld om der wille van het volk Israël had geschapen en om zijnentwille ook den Messias op aarde zou zenden, moest hij gelijktijdig met het ontwerpen van het wereldplan ook reeds aan den Messias gedacht en tot zijne zending besloten hebben. Nu is het echter eene bekende zaak, hoe het met zoodanige voorstellingen gaat. Uit het van te voren geordineerd zijn, komt ligt een van te voren geschapen zijn, uit de ideëele eene reëele praexistentie. Even goed als Jezus daaruit, dat God de God Abrahams, Izaäks en Jakobs wordt genoemd, afleidde dat deze aartsvaders werkelijk voortleefden (Matth. 22, 31 vlg.), kon ook een ander daaruit, dat in het eeuwige scheppingsplan Gods op de verschijning van den Messias was gerekend, de gevolgtrekking afleiden, dat hij

tijdens de wereldschepping reeds bij God bestaan had. De benaming, waarmede Jezus in de Openbaring (3, 14) wordt aangeduid, als „het begin der schepping Gods", staat als het ware op de grens tusschen de ideëele en reëele opvatting van dit begrip.

Tot eene gelijksoortige gevolgtrekking kon men door eene eigenaardige bijzonderheid van het mozaiesche scheppingsverhaal geraken. Gelijk bekend is wordt in het eerste boek van Mozes de schepping des menschen dubbel verhaald, de eerste maal, 1, 27, met de woorden: „En God schiep den mensch naar zijn beeld, tot een beeld Gods schiep hij hem, en schiep ze man en vrouw," de andere maal, 2, 7 vlg. aldus, dat God Jehova den mensch, namelijk den man, uit eene kluit aarde vormt, en hem den levensadem in zijnen neus blaast, en eerst later de vrouw maakt uit eene zijner ribben. Dit dubbele verhaal, dat de nieuwere kritiek op het denkbeeld gebragt heeft, dat in het eerste boek van Mozes twee onderscheidene schriften tot een geheel zijn tezamenverbonden, bragt joodsche navorschers tot geheel andere ontdekkingen. Daar het van den mensch de eene maal heet, dat hij naar het beeld Gods geschapen is, de andere maal, dat hij uit eene kluit aarde gevormd is, kon hier niet dezelfde mensch bedoeld zijn, maar de eene moest de bovenzinnelijke, hemelsche, de andere de zinnelijke, aardsche mensch geweest zijn. Wij vinden deze onderscheiding bij den alexandrijnschen jood Philo, doch ook bij den apostel Paulus, en wel toegepast op Jezus als den Messias. Jezus is bij Paulus naar zijn wezen juist deze andere mensch, de tweede Adam, het beeld Gods, die aan den eersten aardschen mensch als de hemelsche tegenovergesteld is (1 Kor. 15, 45 vlg.; 2 Kor. 4, 4). De tweede of laatste wordt hij, schoon hij vóór den anderen geschapen is, zonder twijfel daarom genoemd, wijl hij eerst na dezen zich openbaren zou, inzoover God eerst, nadat de nakomelingschap van den aardschen Adam tot een bepaald punt van ontwikkeling gekomen was, tot besluit der tegenwoordige wereldperiode, den hemelschen, die sedert hij geschapen was in verheerlijkte lichtgestalte als de Zoon Gods bij dezen in den hemel had gewoond, in menschelijke gestalte op aarde zond. Als de Messias derhalve op die wijze reeds sedert de schepping als de hemelsche Adam had bestaan, dan kon hij, schoon hij eerst in Jezus op aarde was verschenen, toch reeds van te voren op de menschheid en inzonderheid het uitverkorene volk

hebben gewerkt, en als Paulus Christus ergens (1 Kor. 10, 4. 9) de geestelijke rots noemt, die de Israëlieten door de woestijn gevolgd is, en de korinthiesche Christenen waarschuwt, Christus niet te verzoeken, zooals eenige van deze gedaan hadden, dan zien wij ons althans niet gedwongen, in het eerste bloot eene allegorie te zien en bij het laatste door eene gedwongene constructie de gevolgtrekking te vermijden, dat Paulus zich zijnen Adam-Christus reeds tijdens den togt door de woestijn in eene eigenaardige betrekking tot het volk Israël heeft gedacht.

Of hij hem echter ook een aandeel aan de schepping der wereld heeft toegekend, is, gelijk men weet, een betwist punt. Als men 1 Kor. 8, 6 leest: „Wij hebben één God, den Vader, uit wien alles is en wij tot hem, en één Heer, Jezus Christus, uit wien alles is en wij door hem," zou men wel bijna niet anders kunnen denken, als dat hier Christus als wereldschepper, zij het ook in den tweeden, meer werktuigelijken rang gedacht wordt. En als Paulus tevens de schrijver van den brief aan de Kolossers is, waar (1, 15 vlg.) Christus het beeld van den onzienlijken God, de eerstgeborene van al het geschapene heet, met het toevoegsel, dat door en tot hem alles in den hemel en op de aarde, het zienlijke en onzienlijke, geschapen is en bestaat, als derhalve de eerste plaats door de laatste kan verklaard worden, dan zou men er niet aan kunnen twijfelen dat de leer, dat Christus de wereld heeft geschapen, pauliniesch is. Doch daar volgens de mozaiesche overlevering de mensch, ook die, welke naar het beeld Gods geschapen is, eerst ten zesden dage is geschapen na al het overige, weet men niet regt, hoe men zich hem bij de schepping werkzaam zal voorstellen. Dat echter zijn geschapen zijn in het algemeen zijne scheppende werkzaamheid niet zou uitsluiten, zien wij juist uit genoemde plaats van den brief aan de Kolossers: nadat hij eerst door God geschapen was, zou al het overige door hem geschapen zijn. Doch ook dan als de brief aan de Kolossers met die aan de gemeenten te Philippi en Efeze tot een eenigzins later tijdvak behoort, en de plaats uit den brief aan de Korinthiërs op zichzelve beschouwd op andere wijze kan verklaard worden, blijkt ons daaruit toch, wat wij buitendien uit den brief aan de Hebreën bemerken, waarop de ontwikkelingsgang dezer voorstellingen doelde. De brief aan de Hebreën verbindt, evenals die aan de Kolossers, met voorbijgaan van het pauliniesche idee van

den oorspronkelijken mensch, met de messiaansche benaming: Zoon Gods, welke daar niet in joodsch-theokratieschen, maar in metaphysieschen zin wordt verstaan, onmiddellijk de schepping der wereld. De Zoon is het afdruksel van het wezen, het afschijnsel der heerlijkheid Gods, de eerstgeborene, door wien God de aeonen, dat wil zeggen: de tegenwoordige en toekomstige, de zigtbare en onzigtbare wereld, geschapen heeft (1, 1—6), dien hij daarop uit liefde tot de menschen hun heeft gelijk doen worden, menschelijk vleesch en bloed heeft doen deelachtig worden (2, 14 vlg.). Wat den inhoud betreft hebben wij hier reeds hetzelfde wezen, dat de vierde Evangelist den logos noemt, met uitzondering alleen dat de schrijver van den brief aan de Hebreën deze benaming nog niet gebruikt; hetgeen daarom te meer merkwaardig is, wijl hij haar kent (4, 12 vlg.) en door zijne onmiskenbare alexandrijnsch-philoniesche vorming ook kennen moest.

Het logosbegrip van Philo heeft, als de geheele alexandrijnsche godsdienstfilosofie, een dubbelen wortel, een joodschen en een griekschen. Als den eersten moeten wij echter niet het woord Gods beschouwen, dat al het geschapene doet ontstaan, 1 Moz. 1; want ook Ps. 33, 6 vinden wij in de woorden: „De hemel is door het woord des Heeren gemaakt en al zijn heir door den adem zijns monds," zelfs niet eens eene dichterlijke persoonsverbeelding; en de Memra der chaldeesche parafrasen van het Oude Testament moet veeleer als eene terugwerking van het alexandrijnsche logosbegrip worden beschouwd. Daarentegen ontmoeten wij overal in het hebreeuwsche leerdicht en de spreuken, van het Boek Job en de Spreuken tot op Sirach en het Boek der Wijsheid, het idee der goddelijke wijsheid, die in Job (28, 12 vlg.) duidelijk slechts dichterlijke persoonsverbeelding, in de Spreuken (vooral hoofdstuk 8 en 9) op eene wijze wordt geschilderd, dat men, al ware het ook des schrijvers bedoeling niet, toch gemakkelijk aan eene werkelijke persoonlijkheid denken kon. De wijsheid treedt hier zelve sprekend op, beroemt zich door God als het begin zijns werks vóór zijne overige werken geschapen te zijn; toen hij de grondslagen der aarde vestte, stond zij hem hulpvaardig ter zijde en verlustigde hij zich aan haar, gelijk zij wederom lust heeft aan de menschenkinderen. Ook volgens Sirach (24) is de wijsheid door God vóór den tijd geschapen, in den beginne uit den mond des Allerhoogsten te voorschijn gekomen; zij heeft zich onder de volkeren eene woonplaats

bereid, totdat God haar aanwees, in Jakob te wonen [1]) en in Israël haar erfdeel te bezitten (vergel. Baruch 3, 36 vlg.). In het Boek der Wijsheid Salomo's (7, 25 vlg.; 10, 1 vlg.) is de wijsheid een straal der heerlijkheid Gods en de glans van het eeuwige licht, de wereldscheppende, menschenminnende geest Gods, die het goede in de wereld onderhoudt, in de zielen van vrome menschen zijne woning vestigt, en inzonderheid het volk Israël op zijnen togt door de woestijn in de gedaante eener wolk en van een vuurzuil leidde. Van deze de wereld scheppende en onderhoudende wijsheid Gods wordt in het laatstgenoemde apokriefe geschrift het woord Gods niet slechts als scheppingswoord (9, 1) onderscheiden, maar ook als oordeelend magtwoord, en als zoodanig geheel persoonlijk voorgesteld. Toen de Egyptenaren tegenover de wonderteekenen van Mozes in hun ongeloof volhardden, daalde Gods almagtig woord gedurende de stilte des nachts (Wijsh. 18, 14 vlg.) als een hevig krijgsman uit den hemel neder, als een scherp zwaard zijn ernstig gebod brengend, en plaatste zich (evenals de engel der pest 1 Kron. 21, 16) tusschen hemel en aarde, overal den dood verspreidende.

Nu werd echter in dat stelsel der Grieksche wijsbegeerte, dat naast het platoniesche den meesten invloed op de Joden in Alexandrië verkreeg, het stoiesche, ter aanduiding der de wereld doordringende, haar kunstig scheppende, goddelijke rede niet de uitdrukking wijsheid, maar hetzelfde woord gebruikt, waardoor de alexandrijnsche overzetting van het Oude Testament en de grieksch sprekende Joden in het algemeen het goddelijke scheppende woord aanduidden, de uitdrukking: logos, die door eene eigenaardigheid der grieksche taal tegelijk rede en woord beteekent. Daardoor kwamen filosoferende Joden in Alexandrië er spoedig toe, om den goddelijken logos de attributen der goddelijke wijsheid toe te kennen. Zoo is inzonderheid bij Philo, die een tijdgenoot van Jezus was en hem overleefde, de logos aan den eenen kant geheel hetzelfde wat de wijsheid is in de joodsche spreukenliteratuur, en aan den anderen kant geheel gelijk aan de wereldrede der Stoicijnen en de wereldziel en de ideeënwereld van Plato en de Nieuwpythagoreërs. De logos van Philo is de middelaar tusschen God en de wereld, hij staat op de grens tusschen beiden en

[1]) Vs. 8: *ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον.* Joh. 1, 14 (van den *λόγος*): *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ημῖν.*

maakt hun onderling verkeer mogelijk, door op aarde als inbegrip der goddelijke ideeën deze der wereld mede te deelen, en in den hemel de wereld en inzonderheid de menschheid bij God te vertegenwoordigen; hij is evenmin ongeschapen, als geschapen gelijk wij, maar wel geworden, doch het oudste en meest oorspronkelijke van alles wat geworden is; en daarom wel eene godheid voor ons, diep beneden hem staande wezens, maar niet de Godheid zelve, doch slechts een God van den tweeden rang of een ondergod. Deze logos heeft als onzigtbare engel in de wolk- en vuurkolom den uittogt der Israëlieten uit Egypte geleid en moet men zich waarschijnlijk ook voorstellen onder de bovenmenschelijke verschijning, die volgens Philo in den messiaanschen tijd, slechts zigtbaar voor hen, die behouden blijven, onzigtbaar voor alle anderen, de verstrooide Joden in het beloofde land zou terugvoeren; doch van dit bovenmenschelijk wezen dacht Philo zich den messiaanschen vorst onderscheiden, die aan de spits van het wederkeerende volk zou treden, daar hij den logos als een bovenzinnelijk wezen, niet geschikt om de stof te doordringen, ja naauwelijks eene bepaalde persoonlijkheid bezittende, voorstelde.

De vereeniging dezer beide begrippen, het logos- en het Messias- of Christusbegrip, kon echter niet uitblijven. De rol van middelaar, die de een tusschen God en het door hem uitverkorene volk, de ander tusschen God en de menschheid in het algemeen moest vervullen, moest hen tot elkander brengen. Wel bespeurt men in het Nieuwe Testament buiten en vóór het johanneïesche Evangelie (1, 1—18) hunne vereeniging niet. De apostel Paulus stelt wel een voorbestaan van den Messias of den Zoon vóór zijne menschwording, weet echter niets van den logos, in dien zin als Philo zich dien dacht; en in den brief aan de Hebreërs, waar die uitdrukking voorkomt, wordt echter op dezelfde wijze als in het Boek der Wijsheid nevens de wijsheid en naast den de wereld scheppenden en behoudenden Zoon, den glans der heerlijkheid en het afdruksel van het wezen Gods (1, 1—3), de logos, als een scherpe, alles doordringende en rigtende geest (4, 12 vlg.) gesteld. In de Openbaring van Johannes draagt de als overwinnaar verschijnende Christus aan zijn hoofd, als zijn geheimzinnigen naam, het opschrift: „het woord Gods". (19, 13). Dat de schrijver hiermede echter alleen Jezus wil doen kennen als den verkondiger en voltrekker van het goddelijk oordeel

over de wereld, bewijst het verband, inzonderheid het scherpe zwaard, dat (vs. 15) uit zijnen mond gaat, en niet anders is als dit gestrenge woord Gods. Overigens valt het van zelf in het oog, dat de latere vervaardiger van het Evangelie, dat insgelijks voor een werk van Johannes moest doorgaan, in deze apokalyptiesch-johanneïesche benaming een aanknoopingspunt vinden en haar in metaphysieschen zin verstaan kon. Moeijelijk kan echter de schrijver van dit Evangelie de eerste geweest zijn, die de volkomene vereeniging van beide begrippen heeft tot stand gebragt, daar wij haar, zooal niet vroeger, toch in elk geval onafhankelijk van hem in andere geschriften van denzelfden tijd ontwaren, vooral bij Justinus Martyr; die van 147 tot 160 n. C. geschreven heeft, en wel bij dezen, in een van de johanneïesche type zoo veelvuldig afwijkenden vorm, dat men duidelijk bemerkt, dat hij evenals de schrijver van het vierde Evangelie het logosbegrip als eene in dien tijd algemeen voorkomende voorstelling gekend en op zijne wijze voor zijne Christologie gebruikt heeft.

De verschijning van het in Jezus geopenbaarde hoogere wezen in de menschenwereld duidt Paulus aan door de woorden (Rom. 8, 3): „God heeft zijnen zoon gezonden in gelijkheid aan het zondige vleesch", namelijk in een ligchaam, dat gelijkvormig was aan het zondige, menschelijke ligchaam (bloot gelijkvormig, daar het zelf zonder zonde was). Dat de apostel dit ook aldus uitdrukt: God heeft Christus gezonden, geworden uit eene vrouw (Gal. 4, 4), heeft zoo weinig te maken met de uitsluiting van het aandeel des mans aan zijne geboorte in de verhalen van Mattheüs en Lukas, dat het een andermaal van hem heet (Rom. 1, 3 vlg.), dat hij naar het vleesch uit het zaad Davids gesproten is, maar naar den geest der heiligheid voor Gods zoon verklaard is door zijne opstanding uit de dooden. Ongetwijfeld heeft zich de apostel veeleer zijnen Christus gedacht als een op natuurlijke wijze verwekt mensch, met wien zich de Zoon Gods, de hemelsche Adam, misschien reeds vóór zijne geboorte, vereenigd heeft.

Ook in het Evangelie van Johannes, waar deze hoogere geest voorkomt als de goddelijke logos, de eengeboren Zoon, die van den beginne bij God geweest is en door wien alle dingen geschapen zijn, wordt niets naders gezegd omtrent de wijze, waarop hij het menschelijke leven binnentreedt. Het heet slechts (1, 14) dat het woord vleesch geworden is, na-

melijk dat het een menschelijk ligchaam heeft aangenomen; doch wanneer en hoe, vernemen wij niet. Ook hier gevoelen wij ons even weinig als bij Paulus genoopt om te denken dat hij niet door tusschenkomst eens mans is geboren. Niet alleen door de Joden (6, 42), maar ook door Philippus, nadat hij Jezus reeds erkend had als den in de wet en de profeten aangekondigden Messias en door hem geroepen was om hem te volgen, wordt Jezus, zonder dat dit woord verbeterd wordt, de zoon van Jozef genoemd (1, 45). Even goed als de geloovige Christenen van oorsprong natuurlijke menschen, doch „niet uit vleesch en bloed, of uit den wil des mans, maar uit God geboren zijn" (1, 13), kan ook Jezus zelf volgens de voorstelling van Johannes, ondanks zijne volkomen menschelijke afstamming, ten gevolge van die vereeniging van den logos met de menschelijke vrucht, de eengeboren Zoon Gods zijn. Wanneer echter die vereeniging was geschied, geeft de Evangelist niet te kennen. Daaruit, dat van den logos als het waarachtige licht gezegd wordt, zoolang er nog van den tijd der werkzaamheid des Doopers sprake is, dat het nog komende was (1, 9), en dat de goddelijke geest aanstonds bij den doop als op Jezus blijvende wordt voorgesteld (1, 32 vlg.), heeft men zoeken af te leiden, dat de vierde Evangelist zich eerst den doop als het tijdstip der vereeniging van den logos met den mensch Jezus gedacht [1]). Doch men kan niet zoo maar den geest, dien hij bij deze gelegenheid in de gestalte eener duif op Jezus laat nederdalen, met den logos gelijk stellen, doch die geest moet beschouwd worden als een overblijfsel van de eerste voorstelling, die men zich van het hoogere in Jezus vormde, door den Evangelist hier te pas gebragt uit gehechtheid aan die verouderde voorstelling, schoon zij in strijd was met zijne leer aangaande den logos; evenals de nederdaling van den geest op Jezus bij den doop reeds in strijd was geweest met de synoptiesche voorstelling aangaande Jezus geboorte uit den geest. Altijd blijft dit het meest waarschijnlijke, dat de vierde Evangelist zich heeft voorgesteld, dat deze vereeniging, geschiedende op de wijze, waarop Plato zich de beligchaming der praeexisterende zielen dacht, in den aanvang van Jezus leven heeft plaats gehad, maar hij de kindsheidsgeschiedenis daarom met stilzwijgen is voorbijgegaan, wijl het deels

[1]) Hilgenfeld, Die Evangelien, 241; Die Evangelienfrage, Theol. Jahrb., 1857, 522; vergelijk ook reeds Bretschneider, Probab. 6, 128.

veel moeijelijker was den vleeschgeworden ondergod, dan den uit God geboren mensch als kind voor te stellen, en deels een Evangelie van Jezus kindsheid een te nederig onderwerp was voor den verhevenen stijl en de hooge vlugt van zijn werk.

Doch als nu de voorstellingen, die de proloog van Johannes en de synoptiesche verhalen van Jezus kindsheid geven omtrent het ontstaan van Jezus persoon, in gelijke mate strijdig zijn met de oudere voorstelling aangaande zijne toerusting tot het Messiasambt, die in de doopgeschiedenis wordt teruggevonden, dan zijn zij daarom nog niet onderling gelijk. De verklaring van Justinus [1]) houdt geen steek, dat men onder den heiligen geest of de kracht des Allerhoogsten, die Mattheüs en Lukas de aktieve oorzaak van Maria's zwangerschap noemen, niet anders als den logos moet verstaan. Hetzij geest of woord, altijd zal men een onderscheid moeten aannemen tusschen een goddelijk wezen, dat in Jezus vleesch geworden is en in hem bleef wonen, en eene eenvoudige, zijne geboorte veroorzakende goddelijke krachtsopenbaring. In het laatste geval wordt de hoofdpersoon der evangeliesche geschiedenis door dezen goddelijken invloed eerst in het leven geroepen, in het eerste heeft hij reeds te voren bestaan en neemt door zijne vleeschwording slechts een anderen bestaansvorm aan. Hier is de persoonlijkheid van Jezus een gemengd product van bevruchtende goddelijke werkzaamheid en ontvangende menschelijke, dat wil zeggen vrouwelijke, medewerking; daar de zuiver goddelijke persoonlijkheid van den logos, in welke het menschelijke slechts een voorbijgaande toestand is.

61.

Doch als men voor de persoonlijkheid van den Messias Jezus een hooger bovenmenschelijk voorwerp zocht, vond men niet alleen de goddelijke wijsheid, waarvan de Spreuken en Sirach gewagen, maar ook reeds de leerende Jezus zinspeelde daarop. De wijsheid treedt in genoemde geschriften herhaaldelijk als leermeesteres der menschen sprekend op: zoodra men in Jezus het ideaal van eenen leeraar zag, lag het voor de hand, hem de plaats der de menschen leerende wijsheid toe te kennen. Leest men in de Spreuken van de wijsheid (9, 1 vlg.), dat zij haar huis gebouwd, haar mestvee geslagt, haar wijn gemengd, haren disch bereid heeft en zij nu door

[1]) Apol. I, 31. 35.

hare dienstmaagden op de hoogste plaatsen der stad laat uitroepen: „Komt, eet van mijn brood, en drinkt van den wijn, dien ik gemengd heb!" dan wordt men aan de evangeliesche gelijkenis van het gastmaal herinnerd (Matth. 22, 1 vlg.; Luk. 14, 16 vlg.), in welke de heer insgelijks zijne dienstknechten op de straten zendt met de uitnoodiging, dat zijn gastmaal bereid, zijne stieren en zijn mestvee geslagt, en alles bereid is, zoodat de gasten slechts behoeven te komen. In deze gelijkenis neemt God zelf de plaats der wijsheid van de Spreuken in; maar hierboven is ons reeds een geval voorgekomen, waar Jezus in de evangeliesche overlevering hare plaats is toegekend. De rede omtrent de profeten en apostelen, die tot de Joden gezonden, doch door hen zouden mishandeld en gedood worden, die Jezus bij Lukas (11, 49 vlg.) als woorden der „wijsheid Gods" aanhaalt, worden hem bij Matth. (23, 34 vlg.) stoutweg als woorden door hem zelf uit eigen naam gesproken in den mond gelegd; gelijk ook de aloude joodsch-christelijke geschiedschrijver Hegesippus de tijdgenooten van Jezus als de zoodanigen aanduidde, die verwaardigd geworden waren, met eigen ooren „de door God bezielde wijsheid" te hooren [1]).

Het slot van het boek Sirach (hoofdst. 51) bestaat uit een dankgebed, waarin de schrijver als voedsterling en verkondiger der wijsheid ten deele dezelfde woorden bezigt, die wij op eene bekende plaats van het eerste en derde Evangelie Jezus in den mond gelegd zien. „Ik wil U *loven, Heer*, koning" zegt hij (vs. 1), zoowel voor menigerlei bescherming als ook voor de gave der wijsheid, die hij hem verleend had. En nu roept hij (vs. 31): *Voegt u tot mij*, gij onervarenen, daar uwe *zielen* zoo dorstig zijn (vs. 32), begeeft uwe halzen onder het *juk* en *uwe ziel* onderwerpe zich aan de tucht (vs. 34); ziet, ik heb eenen kleinen tijd *moeite* en arbeid gehad, en heb grooten *troost* gevonden (vs. 35)." Noodzakelijk moeten wij hier denken aan Jezus woorden (Matth. 11, 25 vlg.): „Ik loof u, Vader, *Heer*, des hemels en der aarde", waarop dan wel is waar de alleen bij hem voorkomende woorden volgen, waarin hij God dankt, dat God het regte verstand der waarheid voor de verstandigen en wijzen verborgen heeft gehouden, en het den onmondigen geopenbaard heeft; doch dan verder als bij Sirach de noodiging: *komt tot mij* gij allen, die *vermoeid* en belast zijt en ik zal u *ruste* geven; neemt

[1]) Bij Eusebius, Kerkgesch. III, 32, 8.

mijn *juk* op u en leert van mij..... en gij zult *ruste vinden* voor *uwe zielen*.'' Zulk eene overeenstemming kan men bezwaarlijk voor toevallig houden; echter zou de onderstelling hier mogelijk zijn, dat Jezus zelven de plaats van het oorspronkelijke, in het hebreeuwsch geschrevene boek Sirach voor den geest had gezweefd.

Als wij nu echter in de Spreuken (8, 1. 22 vlg.) de wijsheid hooren roepen: „Jehova bereidde mij als het begin van zijn werk vóór al het geschapene;..... vóór alle heuvelen was ik geboren;..... toen hij de grondslagen der aarde vestte, was ik voedsterling bij hem en verlustigde hem dagelijks..... Zoo hoort nu naar mij, kinderen! wie mij vindt, die vindt het leven en zal welbehagen bij den Heer verkrijgen, maar wie tegen mij zondigt, kwetst zijne ziel, en allen die mij haten, hebben den dood lief", als wij verder bij Sirach (24, 1 vlg.) lezen: „de wijsheid prijst zich zelve en zij roemt zich zelve te midden haars volks:..... ik trad te voorschijn uit den mond des Allerhoogsten..... komt herwaarts tot mij allen, gij die mij begeert en verzadigt u aan mijne vruchten!..... wie van mij eet, dien hongert altoos naar mij, wie van mij drinkt, dien dorst altoos naar mij", enz. dan werpen wij hiermede eenen blik op de bakermat der rede, die het Evangelie van Johannes Christus in den mond legt. De historiesche Jezus werd als één persoon gedacht met de wijsheid des Ouden Testaments en der apokriefe boeken, en hem het standpunt der wijsheid aangewezen, als de leermeesteres der menschen, maar tevens ook als de speelnoote en medehelpster Gods vóór het bestaan der wereld. Uit de johanneïesche Christusreden klinkt ons meermalen de verzekering der wijsheid tegen, dat wie haar vindt, het leven vindt, wie daarentegen tegen haar zondigt, zijne ziel kwetst en wie haar haat, den dood lief heeft (b. v. 3, 20 vlg. 36; 5, 24); de uitnoodiging der wijsheid om van haar brood te eten en van haren wijn te drinken, ja haar zelve te eten en te drinken, vinden wij insgelijks in den mond van den johanneïeschen Christus (4, 10 vlg.; 6, 51 vlg.; 7, 37), met die wijziging alleen, dat hetgeen de wijsheid bij Sirach daaraan toevoegt, dat wie eenmaal van haar gegeten en gedronken heeft, altoos weder naar haar zal hongeren en dorsten, bij Johannes door Jezus in hoogeren zin aldus wordt opgevat, dat wie tot hem komt en in hem gelooft, nimmermeer dorsten zal, daar het water, dat hij den menschen te drinken geeft, in hen tot eene eeuwig sprin-

gende bronwel wordt (6, 27. 35; 4, 14). Ook de wijnstok en zijne ranken, waarmede Christus bij Johannes zich zelven en zijne jongeren vergelijkt (15, 1 vlg.), is aan de woorden der wijsheid bij Sirach (24, 16 vlg.) ontleend. In het algemeen vinden wij echter in de woorden van Sirach: „de wijsheid prijst zichzelve en roemt zichzelve te midden haars volks" den sleutel ter verklaring van het karakter van al de reden van Christus in het vierde Evangelie. Zoodanig een voortdurend roemen en prijzen van zichzelven is ook niet in het minst aanstootelijk in een gepersonifiëerd begrip of een goddelijk attribuut, doch wordt zulks aanstonds, zoodra men het bij eene werkelijk menschelijke, zij het dan ook godmenschelijke persoonlijkheid onderstelt.

Was eenmaal de sprekende Jezus met de in het Oude Testament en zijne apokriefe boeken sprekende wijsheid vereenzelvigd; werd deze wijsheid later te Alexandrië, doordat beschaafde Joden met de platoniesche en stoiesche wijsbegeerte bekend werden, veranderd in den goddelijken logos; en drong het Christendom in de tweede eeuw door tot kringen, die op dit ontwikkelingsstandpunt stonden: dan volgde daaruit van zelf wat wij in het johanneïesche Evangelie aantreffen, dat Jezus zich in zijne reden als het beginsel des heils en des levens aanprijst, evenals de wijsheid der Spreuken en van Sirach, en eindelijk in den proloog geheel en al naar Philo als de goddelijke, wereldscheppende logos voorkomt.

DERDE MYTHENGROEP.

JEZUS DE TWEEDE MOZES.

I.

Levensgevaar en redding, veroorzaakt door de ster van den Messias.

62.

Men kan zeggen: wie zijnen Suetonius slechts met verstand leest, dien moet daaromtrent een licht opgaan, hoe hij de wonderen der evangeliesche geschiedenis beschouwen moet. Want overal vindt hij punten van overeenkomst, van de wonderbare geboorte tot de hemelvaart, en schoon de wonderverhalen van het Oude Testament ten deele tot nog treffender vergelijkingen aanleiding geven, levert eene vergelijking met Suetonius het voordeel op, dat zijne prodigia en miracula, voorzoover zij niet op natuurlijke wijze kunnen verklaard worden, door elk voor fabelen worden erkend en het nu, bij de vaak zoo sterke overeenkomst tusschen de wonderen, die van de romeinsche keizers, en die, welke aangaande Christus worden verhaald, tegenwoordig toch moeijelijk wordt, de eerste als fabelen, de laatste als waarachtige geschiedenissen te beschouwen.

Het thema der verhaalsgroep, waarmede wij ons thans zullen bezighouden: levensgevaar en wonderbare redding van een tot iets groots bestemd kind, is een der grondthema's van alle heldensagen, dat wij, om niet verder te zoeken, dan een werkelijke zamenhang der volkeren en sagen waarschijnlijk of

althans mogelijk is, in de hebreeuwsche, de perziesche, de grieksche en de romeinsche sagen terugvinden. Om niet eens te spreken van de gevaren, waarmede een Zeus, een Hercules in hunne kindsheid werden bedreigd, en van de wijze, waarop die werden afgewend, ontmoeten wij dit thema in de kindsheidsgeschiedenissen van Mozes in den Pentateuch, van Abraham in de latere joodsche legende, van Cyrus bij Herodotus, van Romulus bij Livius en dan uit dezelfde eeuw in de kindsheidsgeschiedenis van den eersten romeinschen keizer bij Suetonius en van den Messias der Christenen in het Evangelie van Mattheüs (hfdst. 2), met zoo geheel gelijke bijzonderheden, dat het onmogelijk is, deels den invloed der eene sage op de andere, deels de gemeenschappelijke psychologiesche bron van alle voorbij te zien. Deze bron is de wet, waaraan de verbeeldingskracht gehoorzaamt, om de waarde van iets goeds, en derhalve ook van een groot, heilzaam werkend mensch, te meer te doen gevoelen, door aan den eenen kant de dreigende mogelijkheid van zijn verlies, aan den anderen kant de goddelijke zorg voor zijn behoud te doen uitkomen. Wat echter aangaat den invloed der eene sage op de andere, heeft de mozaiesche onmiskenbaar, de persiesch-grieksche waarschijnlijk, de romeinsche ligt mogelijk op de christelijke invloed uitgeoefend.

Geheel eenig is in Jezus kindsheidsgeschiedenis de oorzaak, die het gevaar doet opkomen. Dit geschiedt door eene ster, die om den tijd zijner geboorte aan den hemel verschijnt, en oostersche magiërs naar Jeruzalem voert, waar hun navragen naar den nieuwgeboren koning der Joden aanstonds Herodes opmerkzaamheid gaande maakt. Komt hier de ster dus aan den eenen kant als het middel voor om het gevaar te doen ontstaan, aan den anderen kant was zij toch ook op zichzelve voor de sage niet onverschillig. Dat nieuw verschenen sterren, vooral de onverwachts zich vertoonende en weder verdwijnende kometen, omkeeringen in het menschelijke leven, de geboorte en dood van groote mannen, oorlog, of in een gunstig geval een goeden wijnoogst beduiden, is een geloof, dat van de grijze oudheid tot op onze dagen zich staande heeft gehouden. Men gaat uit van de onderstelling, dat met eene zoo treffende verschijning aan den hemel eene gelijksoortige op aarde, in de omstandigheden van het menschelijke leven moet gepaard gaan, beschouwt, als van de honderd keeren een enkelmaal zulk een tezamentreffen kan opgemerkt worden,

zulks als een bewijs voor de waarheid der onderstelling, ziet de negen en negentig gevallen voorbij, waarin men geen geschiedkundigen tegenhanger der natuurverschijning kan aanwijzen, en schept omgekeerd uit eigen brein, als men een historiesch feit schitterend wil doen uitkomen, een natuurverschijnsel, dat daarmede gepaard gaat, al levert de werkelijkheid niets dergelijks op. Of men bij een overgeleverd verhaal van dien aard moet aannemen, dat het natuurverschijnsel werkelijk heeft plaats gehad, doch slechts door den verhaler met eene geschiedkundige gebeurtenis in een verband is gebragt, dat tusschen beiden in werkelijkheid niet bestond, of dat de geheele gewaande verschijning op verdichting berust, moet uitgemaakt worden uit het voorhanden zijn of ontbreken van andere niet verdachte berigten omtrent die verschijning en bovendien uit de gesteldheid van het verhaal en zijne bronnen. Als Suetonius verhaalt [1]), dat bij de eerste spelen, die Octavianus ter eere van zijn vermoorden oudoom heeft gegeven, zich zeven dagen lang eene komeet vertoonde en door het volk voor de ziel van den vergoden Caesar werd gehouden, dan kan, afgezien van deze bijgeloovige opvatting, het berigt omtrent de verschijning der komeet volkomen op waarheid gegrond zijn, wijl het verhaal niets bevat, dat met den aard van zoodanig eene ster in strijd is, en de geschiedschrijver leefde in eenen tijd en op eene plaats, nabij genoeg aan het door hem medegedeelde voorval, dat hem daaromtrent nog geloofwaardige berigten konden ter oore gekomen zijn; gelijk wij dan ook inderdaad uit Plinius [2]) vernemen, dat in eigenhandige aanteekeningen van Augustus van de verschijning dier ster sprake was. Doch als wij daarentegen in een rabbijnsch geschrift lezen [3]), dat in het uur van Abrahams geboorte eene ster in het oosten van den hemel had gestaan, die vier andere, in de vier hemelstreken staande sterren verslonden had, dan is hier deels hetgeen ons berigt wordt zoo avontuurlijk, deels de tijd, waarop het berigt ontstond, zoo ver verwijderd van het tijdstip der gewaande gebeurtenis, dat het berigt uit beide oogpunten beschouwd, louter een sprookje blijkt te zijn. Als Justinus ons eindelijk omtrent Mithridates verhaalt [4]), dat zoowel in het jaar zijner geboorte, als van den aanvang zijner regering eene komeet is verschenen, die telkens gedurende zeventig dagen en elken dag vier uur lang en wel

[1]) Julius, 88. Vergel. Plutarch. Caesar 69.
[2]) Hist. nat. II, 23.
[3]) Jalkut Rubeni f. 32, 3.
[4]) Hist. Philipp. 37, 2.

zóó groot en helder zigtbaar was, dat zij het vierde gedeelte van den hemel innam en den glans der zon verduisterde, dan is hier de beschrijving der verschijning in ieder geval hoogst fabelachtig, en zal het afhangen van het onderzoek der bronnen, waaruit Justinus, of liever Trogus putte, van wiens werk hij een uittreksel leverde, of wij althans het algemeene berigt zullen aannemen, dat ten minste één van beide keeren (want tweemaal is hoogst verdacht) eene komeet verschenen is.

Het verhaal nu van het Evangelie van Mattheüs aangaande de ster, die zich bij Jezus geboorte zou vertoond hebben, was vooreerst niet in een tijd opgesteld, die zoover verwijderd was van het tijdstip, waarop het verhaalde zou voorgevallen zijn, dat men dit daarom alleen reeds in twijfel zou moeten trekken. Na tachtig, ja na honderd en meer jaren kan even goed in Palestina nog eene overlevering hebben bestaan omtrent de verschijning eener wonderbare ster, als te Rome ten tijde van Suetonius, dat wil zeggen onder Trajanus, omtrent de bij Caesars dood verschenen komeet. Doch hier merken wij reeds een voor het evangeliesch verhaal ongunstig verschil op. De komeet, waarvan Suetonius gewaagt, verscheen juist gelijktijdig met de spelen ter eere van Caesar, dus met eene gebeurtenis, waarop de algemeene aandacht gevestigd was, waardoor de daarmede gepaard gaande hemelverschijning levendig in de herinnering des volks moest bewaard blijven, ja in de aanteekeningen betreffende dien tijd moest opgenomen worden. Jezus geboortejaar daarentegen kenmerkte zich, als wij de evangeliesche berigten, wier waarheid nog bewezen moet worden, voorbijzien, voor de tijdgenooten door niets bijzonders. Het zal daarom moeijelijk gevallen zijn na honderd jaar naauwkeurig te weten, of eene verschenen ster, aangenomen dat men zich daarvan iets herinnerde, juist in dat jaar of in een ander was gezien geworden.

Wat ten tweede de beschrijving der ster bij Mattheüs aangaat, vernemen wij, dat de magiërs haar in het Oosten hebben gezien, en nadat zij haar herkend hadden, hoe blijkt ons niet, voor de ster van den nieuwgeboren koning der Joden, namelijk den Messias, de reis naar Jeruzalem hebben ondernomen. Dat zij gedurende deze reis de ster niet uit het oog hebben verloren, vernemen wij niet; daarentegen komt zij, als zij zich op aansporing van Herodes naar Bethlehem begeven, plotseling weder te voorschijn en gaat hun niet alleen als wegwijster voor, maar blijft ook te Bethlehem zoo duidelijk stil staan

boven het huis van Jezus ouders, dat de magiërs insgelijks hunnen togt staken en met hunne geschenken het huis binnentreden. Wat soort van ster het geweest is hooren wij niet; doch hoedanig zij dan ook moge geweest zijn, wat Mattheüs daaromtrent verhaalt kan zij nooit gedaan hebben als zij eene natuurlijke ster was; en was zij eene bovennatuurlijke, dat wil zeggen eene onmiddellijk door God gezonden en geleide ster, dan moest zij meer hebben gedaan, namelijk de magiërs, zonder dat zij Jeruzalem behoefden te bezoeken, dadelijk naar Bethlehem hebben gevoerd, om niet door den argwaan van den ouden wreedaard in de hoofdstad op te wekken de arme kinderen te Bethlehem noodeloos aan zijne woede prijs te geven. Wij moeten dus alles, wat er bovennatuurlijks van de ster verhaald wordt, als zijn voorgaan en stilhouden, in elk geval als een legendariesch toevoegsel aan eenen kant schuiven, en het blijft nu slechts de vraag, of wij daarmede ook in het geheel de verschijning eener ster opgeven, of daaraan als historiesch vasthouden moeten.

Er bestaat, voorzoover tot nu toe bekend is, geen ander historiesch document uit dien tijd, dat daarvan insgelijks spreekt; doch Kepler — een naam, die wigt in de schaal legt — heeft, om een aanknoopingspunt voor de bepaling van het ware geboortejaar van Jezus te verkrijgen, berekend, dat in het jaar 748 van Rome, twee jaren vóór den dood van Herodes, eene conjunctie der planeten Jupiter, Saturnus en Mars heeft plaats gehad, en in deze conjunctie heeft Kepler nu, en na hem een groot aantal sterrekundigen en godgeleerden van lateren tijd [1]), de geschiedkundige kern van de ster der wijzen bij Mattheüs meenen te vinden. Doch ongerekend nog dat Mattheüs niet van eene groep van onderscheidene sterren, maar van éène ster spreekt, is zulk eene ontmoeting van twee, ja van drie planeten (tusschen Jupiter en Saturnus heeft die alle twintig jaar plaats) geenszins eene zoo groote zeldzaamheid, dat oostersche sterrekundigen dit als iets vreemds zouden hebben kunnen beschouwen, gelijk in het verhaal van Mattheüs ondersteld wordt. Daarom heeft ook Kepler zelf de conjunctie der planeten alleen niet als voldoende beschouwd, maar ondersteld, dat zich tevens nog eene nieuwe buitengewone ster heeft vertoond, gelijk in zijn tijd, in het jaar 1604, toen die drie planeten ook juist bij elkander stonden, plotseling zulk eene ster verscheen en nadat zij geruimen tijd met den glans

[1]) Vergel. Wieseler, Chronol. Synopse der vier Evangelien, 62 vlg.

eener vaste ster van de eerste grootte geschitterd had, langzamerhand verbleekte en eindelijk verdween. Doch daar men volstrekt geen innerlijk verband kon aanwijzen tusschen de verschijning van zulk eene ster en de conjunctie dier planeten, zweefde het vermoeden, dat evenals in het jaar 1604 na Christus, zoo ook ten tijde zijner geboorte, zich tegelijk met die conjunctie eene buitengewone ster had vertoond, zoolang in de lucht, totdat professor Wieseler te Göttingen in chineesche tijdtafels ontdekte, dat inderdaad in het vierde jaar vóór den aanvang onzer tijdrekening (en juist zooveel jaar werd de geboorte van Christus te laat gesteld) eene heldere ster verscheen en gedurende geruimen tijd zigtbaar geweest was

Wij koesteren de meeste achting voor de naauwkeurigheid der tijdtafels van het hemelsche rijk, alsook voor eene theologie, die door haren ijver om bewijzen voor de waarheid des Christendoms (!) op te sporen tot aan den chineeschen muur wordt gevoerd; doch wat ons aangaat, is de reis ons te ver, ja schijnt zij ons een omweg te zijn, daar wij hetgeen wij zoeken beter en in meer voldoende mate in onze naaste omgeving meenen te vinden. Want gesteld ook, dat men voor Jezus geboortejaar eene komeet, of eene buitengewone, doch natuurlijke ster had opgespoord, dan heeft men toch nog altijd niet eene zoodanige, als die door Mattheüs wordt beschreven, die reizenden niet bloot schijnbaar, maar werkelijk voorgaat, daar zij niet slechts als andere sterren, waar de reizigers hunnen togt staken, maar reeds vooruit, waar zij dien staken moeten, blijft stilstaan. Want de gevondene zou evenzeer eene ster, een hemelligchaam zijn, dat om zichzelf en om der wille van geheel andere redenen dan onze aardsche aangelegenheden bestaat. Daarentegen vinden wij juist zulk eene ster als wij noodig hebben, eene ster, van welke wij al die oplettendheden tegenover bedevaartgangers, die den Messias zoeken, kunnen verwachten, welke Mattheüs de zijne toedicht, in het vierde boek van Mozes (24, 17). De door Bileam aangekondigde ster uit Jakob is geene gewone ster, maar de ster van den Messias, en kan derhalve zich aan geene dienst onttrekken, die het geloof der Jodenchristenen ter eere van hunnen Messias Jezus van haar mogt willen vergen.

De episode van Bileam en zijne profetie is, gelijk men weet, een der schoonste dichterlijke stukken van het Oude Testament, in een tijd van voorspoed vervaardigd, toen het zelfvertrouwen des volks door overwinningen over de vijandige na-

burige stammen, inzonderheid Moab en Edom, op nieuws verlevendigd was. Dit gevoel, dat het volk bezielde, kleedt de opsteller van dit stuk in een verhaal in, volgens hetwelk de verschrikte koning der Moabiten Balak tegen den overwinnend uit de woestijn voortdringenden Mozes den ziener Bileam van den Eufraat te hulp roept om Israël te vervloeken, wien Jehova echter in plaats van den vloek veeleer zegeningen en heerlijke voorspellingen ten gunste zijns volks in den mond legt. Onder deze voorspellingen komt ook de volgende (vs. 17) voor: „Ik zie hem, doch nu niet, ik aanschouw hem, doch niet nabij: uit Jakob gaat eene ster op en een schepter verheft zich uit Israël, die zal Moab de zijden verpletten en alle zonen des krijgsgewoels verdelgen." Als hier duidelijk omtrent hetzelfde voorwerp de woorden: eene ster uit Jakob, en: een schepter uit Israël, worden gebezigd, dan hebben wij niet eens het er later bijgevoegde: „uit Jakob zal de heerschappijvoerder komen," noodig, om er van overtuigd te zijn, dat hier slechts zinnebeeldig van eene ster gesproken wordt en daardoor een roemvol heerscher moet verstaan worden. Dat echter ten andere met dezen heerscher niet de Messias, maar een historiesch vorst van Israël wordt bedoeld, misschien dezelfde, onder wiens regering de dichter leefde en wiens roemrijke daden hij, om hem te meer te verheffen, reeds door een in Mozes tijd levenden ziener laat voorspeld worden, is insgelijks duidelijk; al is het nog niet uitgemaakt, aan welken vorst, aan David of een zijner opvolgers, men hier denken moet.

Doch als nu de chaldeesche parafrase van den Pentateuch, die als ouder dan onze Evangeliën wordt beschouwd, in plaats van de ster eenen koning, en in plaats van den schepter de uitdrukking: een gezalfde, heeft, dan is daarmede de weg gebaand voor de toepassing dier plaats op den Messias, al ligt deze beteekenis er niet ten volle in, daar elk koning een gezalfde of Messias heeten kon. Het is zeker, dat onder de latere rabbijnen vele deze plaats van den Messias verstonden; dat echter ook reeds vroeger zulk eene verklaring gebruikelijk was, wordt daardoor waarschijnlijk gemaakt, dat de valsche Messias, die den joodschen opstand ten tijde van Hadrianus deed ontbranden, zich zonder twijfel naar deze plaats Bar Cochba, namelijk Zoon der ster, noemde. Wel kon hij zich aldus noemen, al vatte hij de ster enkel op als eene zinnebeeldige toespeling op den Messias, doch de letterdienst en het astrologiesche bijgeloof van dien tijd hadden reeds sedert

geruimen tijd veroorzaakt, dat door de ster uit Jakob eene werkelijke ster werd verstaan, die ten tijde van den Messias verschijnen en zijne komst aankondigen zou. In het apokriefe Testament der twaalf Patriarchen, dat op het einde der eerste eeuw is vervaardigd, heet het van den Messias [1]): „en zijn gesternte zal aan den hemel opgaan als van eenen koning, licht der kennis verspreidend;" ja evenals zijne geboorte, zoo liet men van de zijde der Joden ook die van Abraham door eene ster aangekondigd worden. Als echter de verwachting, dat om den tijd der geboorte des Heilands eene ster verschijnen zou, eens was ontstaan, dan zal men moeten toegeven, dat een Christen, die haar koesterde, overtuigd moest zijn, en vervaardigde hij eene evangeliesche voorgeschiedenis, ook verhalen moest, dat zij bij Jezus geboorte was vervuld geworden, hetzij nu dat hij iets omtrent eene buitengewone verschijning aan den hemel in die dagen wist of niet; terwijl hij zich ook in de beschrijving, die hij van die ster gaf, niet gehouden zal hebben aan hetgeen de overlevering hem daaromtrent kon mededeelen, maar bloot zijne voorstelling omtrent de ster van den Messias zal gevolgd zijn.

Derhalve ontleende de steller van ons verhaal de ster aan het vierde boek van Mozes, en de ster bragt hem op de magiërs; want wie anders kon haar het eerst hebben waargenomen en als de Messiasster hebben herkend, als in de geheimenissen der natuur- en vooral der sterrekunde ingewijde mannen, en wel uit het Oosten, de aloude bakermat van geheime wetenschap, misschien uit Babylonië, van den Eufraat, vanwaar ook Bileam was gekomen, die genoemde ster reeds van verre in de toekomst had aanschouwd, gelijk zijne opvolgers haar nu in de werkelijkheid waarnamen?

Doch de magiërs brengen het Messiaskind, welks ster zij gezien hadden, geschenken, en deze had Bileam niet gebragt, integendeel had Balak hem door geschenken, die hij hem aan den Eufraat toezond, moeten bewegen tot hem te komen (4 Moz. 22, 7). Bileam kwam door geschenken overgehaald, om aanstonds de ster uit Jakob te aanschouwen, de magiërs kwamen door de ster aangelokt, om geschenken te brengen. Hier bespeuren wij in de navolging eene verwarring, die slechts aan den invloed van een ander voorbeeld kan toegeschreven worden, dat wij ook niet ver behoeven te zoeken. De Messias was toch niet enkel de ster uit Jakob, hij was ook het rijzend

[1]) Test. Levi 18, in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. 584 vlg.

licht uit den hooge (Luk. 1, 78, vergel. Matth. 4, 16), het licht, dat volgens de voorspelling van Jesaia (60, 1 vlg.) over Jeruzalem zou opgaan en dat de volkeren en koningen met rijke geschenken zouden tegemoet trekken. Door dit licht werd wel is waar door den profeet, naar hij uitdrukkelijk zegt, de heerlijkheid van Jehova, namelijk Jehova zelf, verstaan, die op het einde der ballingschap met zijn volk verzoend, naar het wegens de zonden van Israël door hem verlatene Jeruzalem zou terugkeeren (vergel. 52, 7 vlg.), tot herstel en bestuur van zijn gelouterd en in genade aangenomen volk. Doch toen het volk wel uit de ballingschap teruggekeerd en de dienst van Jehova in Jeruzalem weder opgerigt was, doch van al de andere beloofde heerlijkheid niets vervuld werd, volgde van zelf, dat men die belofte op een later tijdstip deed slaan, dat dan geen ander als de tijd van den Messias wezen kon. Voor dezen moesten nu ook de geschenken in goud en wierook (vs. 6) bestemd zijn, die de heidensche volkeren naar Jeruzalem zouden brengen; evenals ook reeds in den twee en zeventigsten Psalm van eenen koning, die het volk Israël met geregtigheid rigten, zijne verdrukkers verpletteren, zijne ellendigen helpen en dien men vreezen zou, zoolang zon en maan er zijn zouden, derhalve van eenen heerscher, door wien men naauw iemand anders als den Messias verstaan kon, was gezegd (vs. 10), dat de koningen van rijk Arabië en Scheba hem geschenken, en daaronder vooral goud, zouden toevoeren. Inzoover mag men het als eene duistere herinnering aan den oorsprong dezer bijzonderheid van het evangeliesch verhaal beschouwen, als in de kerkelijke overlevering de wijzen uit het Oosten reeds zeer vroeg koningen worden genoemd.

Zoo is dus het verhaal van den eersten Evangelist omtrent de magiërs en hunne ster de vrucht eener combinatie der beide op den Messias toegepaste profetiën van Bileam en den tweeden Jesaia. Uit de eerste spruit de ster voort en de bijzonderheid dat zij, die haar zien, sterrewigchelaars worden genoemd, uit de tweede de bijzonderheid, dat zij het hemelsche licht nawandelen, dat wil zeggen na de combinatie van beide profetiën door de ster geleid worden, en dat zij den jonggeboren Messias, naar welke de ster hen henenleidt, geschenken, en wel naar Jesaia had voorspeld, goud en wierook brengen; waaraan de evangeliesche verhaler, misschien naar aanleiding van den insgelijks in messiaanschen zin verstanen (Hebr. 1, 9) vijf en veertigsten Psalm (vs. 9) nog mirre toe-

voegt. Gelijk overigens de overbrengers der geschenken bij Jesaia tot de vreemde volkeren behooren, onder welke de Joden gedurende hunne ballingschap hadden verwijld, zoo moet men ook de magiërs bij Mattheüs niet als buitenlandsche Joden, maar als heidenen beschouwen; en de kerkelijke legende heeft ook hier weder, als zij de oostersche wijzen als de eerstelingen der tot het Christendom bekeerde heidenwereld beschouwde, bewijs gegeven van een veel fijner takt dan menig theoloog van nieuweren tijd bezit, die, om het verklaarbaar te maken, dat de magiërs naar het Messiaskind kwamen hooren, hen als uitheemsche Joden voorstelt.

63.

Dat de magiërs in het evangeliesch verhaal om den jonggeboren koning der Joden te vinden, zich in de eerste plaats naar Jeruzalem begaven, kan schijnen uit de plaats van Jesaia afgeleid te zijn, volgens welke de vreemdelingen, die geschenken brengen, juist derwaarts hunne schreden rigten. De hoofdreden echter is deze, dat de wreedaard Herodes te Jeruzalem zijn verblijf hield. Want het verhaal van de ster en de magiërs, hoewel, gelijk wij zagen, op zichzelf niet zonder beteekenis met betrekking tot den Messias, heeft evenwel in het verband van het verhaal tevens de strekking, om het levensgevaar van den jonggeboren Messias en zijne wonderbare redding daaruit op het tapijt te brengen, opdat daardoor de hoogere waarde van zijn leven en de goddelijke bescherming, die hij genoot, des te duidelijker zouden kunnen uitkomen.

Dat hierbij vooral de geschiedenis der kindsheid van den eersten redder des volks tot voorbeeld heeft gediend voor die van den tweeden, is reeds opgemerkt geworden. Herodes is de tweede Pharao, die evenals deze tegelijk met andere kinderen ook het uitverkorene zou hebben laten om het leven brengen, als het niet door de zorg der Voorzienigheid ware gered. Daarmede was het Pharao echter, volgens 2 Moz. 1, juist om die vele, niet om het eene kind te doen, van welks ophanden zijnde geboorte en bestemming hij niets wist, daar hij veeleer door het gebod, dat alle israëlietiesche knaapjes zouden gedood worden, den dreigenden aanwas der bevolking wilde tegengaan. Herodes daarentegen was het enkel te doen om het Messiaskind, van welks geboorte de magiërs hem hadden verhaald, en alleen wijl hij het op geene andere wijze wist

te treffen, gaf hij het bevel, dat alle mannelijke kinderen van een bepaalden leeftijd, die in Bethlehem, de vermoedelijke geboorteplaats van den Messias, zouden gevonden worden, moesten gedood worden. Doch als zoo menig oud-testamentiesch verhaal was ook dat van het moordgebod van Pharao in lateren tijd meer opgesierd geworden en wel op eene wijze, die het meer geschikt maakte, om als model voor ons evangeliesch verhaal te dienen. Dat Pharao, toen hij dat gebod gaf, niet in het bijzonder acht geslagen zou hebben op een kind, dat zoo verheven en voor hem zoo gevaarlijk eene bestemming had, scheen weinig te strooken met de beteekenis van dat kind. Vandaar wordt de zaak bij Josephus [1]), die daarin waarschijnlijk eene oude overlevering volgt, aldus voorgesteld, dat Pharao door eene profetie zijner schriftverklaarders (evenals Herodes door de vraag der tot hem komende sterrewigchelaars) omtrent de aanstaande geboorte van een kind, dat eenmaal de Israëlieten verlossen, de Egyptenaren daarentegen vernederen zou, wordt opgewekt om dit algemeene moordbevel te geven.

Eerst hierdoor wordt nu de geschiedenis van Mozes op gelijke lijn geplaatst met die van Cyrus, Romulus en Augustus, op welke aanstonds daarop ook die van Jezus naast haar eene plaats inneemt. De Pharao of Herodes is bij Cyrus diens grootvader Astyages, bij Romulus en Remus hun oudoom Amulius, bij Augustus de romeinsche senaat. Astyages heeft een droom gehad, dien de magiërs aldus verklaren, dat zijne dochter een zoon zou ter wereld brengen, die hem van den troon zou stooten [2]); Amulius was natuurlijk beducht voor de wraak, die de tweelingen op hem nemen zouden, wijl hij hun grootvader het bewind had ontweldigd [3]); vóór Augustus geboorte zou een voorteeken te Rome hebben aangekondigd, dat de natuur zwanger was van een koning van het romeinsche volk [4]). Hoezeer inzonderheid de verbeeldingskracht van het hebreeuwsche volk tot zoodanige verdichting geneigd was blijkt daaruit, dat in latere joodsche geschriften het verhaal van het levensgevaar, waarin de wetgever des volks had verkeerd, ook nagebootst werd in de geschiedenis van den nationalen stamvader. Hier is Nimrod de Pharao; deze ziet volgens den een in den droom eene ster, die volgens den ander werkelijk aan den hemel verschijnt, en omtrent welke zijne

[1]) Antiq. 2, 9, 2. [2]) Herod. I, 108.
[3]) Liv. I, 3. [4]) Sueton. Octav. 94.

wigchelaars hem verklaren, dat zij te kennen wil geven, dat op dit oogenblik aan Therach een zoon wordt geboren, die de stamvader van een magtig volk, bestemd om deze en de toekomende wereld te bezitten, zal wezen [1]). En nadat nu ook dezelfde bijzonderheid in de geschiedenis van Jezus kindsheid was opgenomen, ruimde men haar eindelijk, als de tweede afspiegeling van den regenboog, ook nog eene plaats in in de geschiedenis der kindsheid van den Dooper, die, in gevaar gebragt door het bloedbad te Bethlehem, door een wonder zou gered wezen [2]).

Terwijl nu in de legenden van Cyrus, Romulus en Abraham de dwingelanden bepaaldelijk bevelen, dat enkel de aangewezene, voor hen gevaarlijke kinderen zullen gedood worden, komen de verhalen omtrent Mozes, Augustus en Christus daarin overeen, dat de vijandige magten hier het hun persoonlijk onbekende kind, dat volgens het noodlot zulk eene verhevene bestemming zal vervullen, tegelijk met andere in een wijd net zoeken te vangen. In het oorspronkelijke verhaal aangaande Mozes weet, gelijk wij reeds opmerkten, Pharao er niets van, dat de geboorte van zulk een kind ophanden is; in de latere door Josephus medegedeelde legende is hij, als Herodes bij Mattheüs en de romeinsche senaat bij Suetonius, daarvan wel is waar bewust, doch evenals zij weet hij niet welk onder de kinderen, die geboren zullen worden of geboren zijn, het gevaarlijke is: en daarom beveelt Pharao nu, dat alle mannelijke kinderen der Israelieten zullen verdronken worden, de Senaat dat geen der in dat jaar geboren kinderen zal opgevoed worden, Herodes, dat al de in Bethlehem en zijne omstreken zich bevindende knaapjes van twee jaar en daar beneden zullen worden om het leven gebragt. Eerst wilde Herodes wel is waar in de gelegenheid worden gesteld, om evenals de tyrannen uit de legenden omtrent Cyrus, Romulus en Abraham het gevaarlijke kind zelf te lijf te gaan, daar hij van de magiërs, als zij uit Bethlehem terugkeerden, hoopte te vernemen, waar het zich ophield. Doch eerst als deze van hoogerhand gewaarschuwd op hunne terugreis Jeruzalem niet aandoen, besloot hij tot dien anderen maatregel, en nu eerst zien wij ook, waarom hij reeds van den aanvang, toen hem dit bij zijn oorspronkelijk voornemen onverschillig moest

[1]) Jalkut Rubeni f. 32, 3, en de plaats uit een arabiesch geschrift in Fabric. Cod. Pseudepigraph. V. T. I, 345.

[2]) Protevang. Jacobi, c. 22 vlg.

zijn, zoo zorgvuldig bij de magiërs had moeten vorschen naar den tijd, waarop de ster hun het eerst verschenen was, om namelijk daarnaar den vermoedelijken leeftijd van het kind te kunnen berekenen. Is nu zulk een moordbevel, schoon dan ook niet strookende met Herodes staatkundige wijsheid, althans geenszins in strijd met zijne bekende wreedheid, historiesch wordt het toch daardoor meer dan twijfelachtig, dat noch Josephus, die anders omtrent Herodes zoo breedvoerig is, noch eenig ander oud schrijver daarvan gewaagt, met uitzondering slechts van een uit de vierde eeuw, die klaarblijkelijk de door Herodes bevolene teregtstelling van een zijner zonen dooreengehaald heeft met den hem uit Mattheüs bekenden kindermoord [1]).

Onze verhalen loopen uiteen in de wijze, waarop zij hun wonderkind uit het zijn leven bedreigend gevaar laten gered worden. In het mozaiesche en oudromeinsche verhaal, waar de kinderen overeenkomstig de groote rol, die de Nijl in Egypte, de Tiber in Latium spelen, door den waterdood worden bedreigd, worden de kinderen behouden, doordat de korf, waarin zij nedergelegd zijn, aan den oever drijft en medelijdende menschen hen vinden; in het verhaal van Cyrus wordt deze door de schranderheid en goedhartigheid van den man gered, wien het bevolen is hem om het leven te brengen; in de legende van Augustus is het eigenbelang der senatoren, wien in dat jaar kinderen zijn geboren, de oorzaak, dat aan het senaatsbesluit (waaromtrent overigens uit andere bronnen even weinig bekend is, als omtrent den kindermoord van Herodes) geen gevolg werd gegeven; de verhaler in het eerste Evangelie laat hier een invloed tusschen beiden treden, die, schoon men daartoe anders in de joodsche en oudchristelijke sage ook veelvuldig zijne toevlugt neme, door hem toch met bijzondere voorliefde te hulp geroepen wordt, eene goddelijke waarschuwing in den droom. Een engel, die hem in den droom verscheen, had Jozef vroeger reeds vermaand aan de zwangerschap zijner bruid geen aanstoot te nemen (1, 20); daarna werden de magiërs in den droom (of het door een engel geschiedt, wordt niet uitdrukkelijk gezegd, maar toch in elk geval door God) gewaarschuwd, uit Bethlehem niet tot Herodes terug te keeren (2, 12); thans terwijl deze er juist over denkt, om den jonggeborene aldaar te doen ombrengen, spoort een engel in den droom Jozef aan om naar Egypte te vlug-

[1]) Macrob. Saturnal. II, 14.

ten (2, 13); dan wekt hij hem na den dood des dwingelands op naar het land Israël terug te keeren (2, 20); waarop ten slotte nog het gebod in den droom volgt van in plaats van naar het gebied van den niet minder wreeden Archelaüs, liever naar Galilea te trekken (2, 22).

Eene wonderbare ster en vijf wonderbare droomen binnen weinig jaren tijds, waaronder er vier zijn, die dezelfde persoon te beurt vallen, is nu toch bijna te veel, vooral wanneer, wel verre dat al die wonderen zouden noodig geweest zijn, veeleer kan aangetoond worden, dat men onderscheidene daarvan niet slechts zonder nadeel, maar zelfs klaarblijkelijk tot voordeel der betrokkene partijen had kunnen doen zamensmelten. Het valt aanstonds in het oog, dat de laatste waarschuwing in den droom had kunnen bespaard worden, wanneer Jozef reeds bij het voorlaatste gezigt ware vermaand naar Galilea, in plaats van in het algemeen naar het land Israëls te trekken, schoon de splitsing in twee verschillende droomen hier althans geen nadeel opleverde. Hoogst nadeelig was het echter, gelijk wij reeds vroeger opmerkten, dat òf de ster, die toch zoo goed met het wegwijzen vertrouwd was, de magiërs niet dadelijk, in plaats van hen eerst naar Jeruzalem te voeren, naar Bethlehem en vandaar weder huiswaarts geleidde, òf dat de waarschuwing, die zij in den droom ontvingen, hun niet reeds op de heenreis werd gegeven, waardoor de tusschenkomst van Herodes en het bloedbad te Bethlehem hadden kunnen vermeden worden. Dat God in den gewonen loop der natuur en der geschiedenis zoodanige gruwelen toelaat, kan men begrijpen; doch dat hij ze door zijne buitengewone tusschenkomst zelf uitlokken zou, zooals hier de kinderen in Bethlehem ongedeerd zouden gebleven zijn, als de magiërs niet, door de ster derwaarts gevoerd, Jeruzalem in alarm gebragt hadden, kan men niet gelooven.

Wij hebben hier dus niet alleen geene natuurlijk historiesche, maar ook evenmin zulk eene toedragt, als wij ons zouden moeten voorstellen, als wij eene wonderbare goddelijke tusschenkomst erkennen, doch des te meer zoodanig eene, als een vroom Christen uit de Joden zich omtrent het einde der eerste eeuw kan gedacht hebben. Die moest een door een tyran geboden kindermoord hebben, waaraan de tweede grootste verlosser des volks door een wonder ontkwam, wijl ook de eerste verlosser aan een gewelddadigen kindermoord door de zorg der voorzienigheid was ontkomen, en wijl ten overvloede

de plaats van Jeremia aangaande de om hare kinderen weeklagende Rachel (31, 15; Matth. 2, 17 vlg.), eene plaats, die trouwens naar de bedoeling des profeets op de wegvoering van het volk in de ballingschap sloeg, van toepassing kon gemaakt worden op dezen messiaanschen kindermoord. Overigens hoe meer wonderbare droomen hoe beter; want niet slechts de godsmannen van het Oude Verbond hadden die gehad, maar het gold inzonderheid als een teeken van den laatsten, dat wil zeggen den messiaanschen tijd, dat onder den invloed van Gods geest mannen en vrouwen zouden profeteren, ouden en jongen gezigten zien en droomen droomen zouden (Joël. 3, 1; Handel. 2, 17).

Het middel, dat de engel in den droom den verzorger van het Christenkind aanwijst, om het geweld van Herodes te ontgaan, is de vlugt naar het buitenland. In de openbaring van Johannes (12, 5 vlg.) wordt het kind, dat de met de zon bekleede en met starren gekroonde vrouw, die op de maan staat, baren zal, weggevoerd tot Gods troon, voor den draak, die het verslinden wil, terwijl de moeder naar de woestijn vlugt. Cyrus, Romulus werden onder herders, Mozes door de koningsdochter opgevoed, totdat eene latere gebeurtenis, de doodslag aan een Egyptenaar gepleegd, den reeds volwassene noodzaakt naar het buitenland te vlugten (2 Moz. 2, 15). Dat de evangeliesche schrijver deze latere vlugt van den eersten verlosser voor oogen heeft gehad, toen hij dit gedeelte uit het leven van den tweeden redder behandelde, blijkt daaruit, dat hij diens terugkeer na Herodes dood door dezelfde woorden verklaart, waarin de oudtestamentiesche schrijver Mozes terugkeer na Pharao's dood mededeelt. „Ga heen" spreekt de Heer daar, „en trek weder naar Egypte, want al de lieden, die naar uw leven stonden, zijn dood;" waarop verder verhaald wordt, dat Mozes zijne vrouw en zijne zonen nam, ze op ezelen voerde en naar Egypteland terugtrok (2 Moz. 4, 19 vlg.). „Sta op," zegt hier de engel in den droom tot Jozef (die te slapen lag, terwijl de Heer aan Mozes verscheen, toen deze waakte, en daarom ook zijne toespraak met een ander woord aanving), „neem het kindje en zijne moeder tot u en trek heen naar het land Israëls, want zij zijn gestorven, die naar het leven van het kindje stonden," waarna insgelijks wordt berigt, dat hij opstond, het kind en zijne moeder tot zich nam en in het land Israëls kwam (Matth. 2, 20 vlg). Men ziet dat hier in de plaats van Mozes eigenlijk Jozef, in

die zijner vrouw Maria, in die zijner zonen het kind Jezus voorkomt; en ook hier heeft de kerkelijke legende met een fijn gevoel voor den oorsprong van het evangeliesch verhaal den ezel er bijgehaald.

De eerste verlosser, die in Egypte was opgevoed, vlood *uit* Egypte naar Midian; de laatste, in Palestina geboren, vlugt *naar* Egypte en keert later vandaar terug. Daarin ziet de schrijver de vervulling der profetie bij Hosea (11, 1): „Uit Egypte heb ik mijnen zoon geroepen." Met dezen zoon had echter de profeet op verre na den Messias niet bedoeld. Als de Heer bij hem aldus aanvangt: „toen Israël jong was, had ik hem lief," en daarop vervolgt: „en riep hem, mijnen zoon, uit Egypte"; vervolgens zegt dat hij Efraïm als een kind heeft geleid, maar dat zij niettemin den goden geofferd hebben, dan kan men het hier grijpen en tasten, dat de zoon, gelijk een andermaal de knecht des Heeren, hier niemand anders is als het volk Israël. Trouwens de plaats sprak nu eenmaal van den zoon Gods; de zoon Gods nu was volgens de schriftverklaring der Christenen uit de Joden de Messias Jezus; had God derhalve zijn zoon uit Egypte geroepen, dan moest Jezus eens (en wel als kind, daar immers bij Hosea van bij de armen leiden sprake is) in Egypte geweest zijn. Dit was naar de logica der eerste Christenen een volkomen juiste gevolgtrekking, waarover de Joden althans het regt niet hadden zich te beklagen, daar zij den Christenen geleerd hadden zoo te redeneren. Overigens wezen ook reeds vroegere historiesche gebeurtenissen op Egypte als het land, werwaarts de vlugt van den jongen Messias zich rigtte. Al was de wetgever ook niet naar, maar uit Egypte gevlugt, dan was dit land toch herhaaldelijk het oord geweest, waar de aartsvaders in tijden van duurte en hongersnood hunne toevlugt hadden gezocht. Nam men als bij Hosea het volk Israël in zijn geheel, dan kon men zeggen, dat het zijne eerste kindsheid (het aartsvaderlijk tijdvak) in Palestina, den daarop volgenden tijd in Egypte had doorgebragt, en vandaar in lateren tijd door God in het land der belofte was teruggeroepen; en zoo kwam men er ligt toe, dezen levensloop van den collectieven zoon Gods in de levensgeschiedenis van den persoonlijken zoon Gods na te bootsen.

Hoever overigens de ijver van onzen eersten Evangelist in het opsporen van gewaande oud-testamentiesche voorstellingen ging, hoe groot echter ook de met alle regelen eener juiste

uitlegkunde strijdige willekeur was, waarmede hij zoodanige plaatsen verwrong, blijkt nu ten slotte nog uit hetgeen hij verzekert, dat door Jozefs vertrek naar Nazaret de voorspelling van den profeet vervuld werd: „Hij zal een Nazarener heeten" (2, 23). Daarmede wordt zeker niet anders bedoeld, als dat de Messias bij de profeten meermalen als spruit uit den stam van Isai voorkomt, waarvoor Jesaia in de meest bekende plaats 11, 1 het hebreeuwsche woord nezer (andere profeten, b. v. Jeremia 23, 5; 33, 15; Zach. 3, 8; 6, 12 het woord zemach, dat van gelijke beteekenis is) gebruikt. Hierin zou nu nevens den eigenlijken woordzin tevens nog eene geheimzinnige toespeling op Nazaret als de toekomstige woonplaats van den afstammeling van David gelegen zijn.

Nevengroep: Jezus voorstelling in den tempel.

64.

Als wij van dit verhaal in het Evangelie van Mattheüs ter vergelijking eenen blik werpen op het andere Evangelie, dat ons nog eene kindsheidsgeschiedenis geeft, dat van Lukas, dan vinden wij daar omtrent dit deel van Jezus geschiedenis eene geheel verschillende, in inhoud en gronddenkbeelden afwijkende voorstelling (2, 22—40). Terwijl bij Mattheüs de verheerlijking der geboorte van het Christuskind door de ster en de aanbidding der magiërs aanleiding geeft, dat zijn leven bedreigd wordt, een gevaar, waaraan het slechts daardoor ontkomt, dat zijne ouders op de aanmaning eens engels naar het buitenland vlugten, waar het tot den dood zijns vervolgers moet verwijlen, wordt het bij Lukas op den door de wet bepaalden tijd, namelijk 40 dagen na zijne geboorte, naar Jeruzalem gebragt, om als eerstgeboren zoon aan Jehova te worden voorgesteld, terwijl zijne moeder daarbij tevens haar reinigingsoffer brengt, en het kind de hulde, die het bij Mattheüs de oostersche magiërs bewijzen, van wettiesch vrome Israëlieten ontvangt, en overigens van gevaar geen sprake is, maar de ouders veeleer, nadat zij hunnen vromen pligt hebben volbragt, vreedzaam naar hunne woonplaats terugkeeren (2, 22—40). De verheerlijking van Jezus bepaalt zich dus bij Lukas wel tot een meer beperkten kring dan bij Mattheüs, doch voert daarentegen ook niet als bij dezen tot tragiesche

verwikkelingen, maar alles loopt vreedzaam af en de verwikkelingen, waarmede de toekomst dreigt, worden slechts in de rede van den grijzen Simeon aangaande den tegenstand, dien Jezus ontmoeten, en het zwaard, dat door de ziel zijner moeder gaan zal (vs. 35), vooruit aangekondigd.

Verder kan men er in het verhaal van Lukas niets van bemerken, dat het leven van Mozes hier ten voorbeeld heeft gediend; maar, als wij in het begin driemaal, met betrekking tot de dagen der reiniging, de lossing van den eerstgeborene en het reinigingsoffer, de wet van Mozes zien aangehaald, en dan aan het slot lezen, dat zijne ouders, nadat zij alles naar de wet des Heeren hadden volbragt, naar hunne woonplaats zijn teruggekeerd, dan bespeuren wij, dat het den verhaler, die ook, zooals wij ons herinneren, uitdrukkelijk van Jezus besnijdenis heeft melding gemaakt, veeleer daarom te doen is, aan te toonen, dat ten aanzien van den christelijken Messias van zijne eerste kindsheid niets verzuimd is, wat naar de wet van Mozes met een kind moest geschieden. De joodsche ijveraar haatte Jezus als den man, die de wet en den tempel wilde afbreken (Matth. 26, 61; Handel. 6, 14); natuurlijk schepte men er dan ook behagen in om vijandige verdichtsels, zooals wij die ten deele nog in latere joodsche schempschriften ontmoeten [1]), uit te strooijen, waardoor beweerd werd dat hij ook reeds in strijd met de wet was geboren en opgevoed. Tegenover deze rigting kwam het er nu op aan te doen uitkomen, dat Jezus integendeel uit eene wettiesch vrome familie was gesproten, en de gewaande verwoester des tempels veeleer reeds vroegtijdig in den tempel was voorgesteld en door godvreezende en in heiligen geestdrift ontstokene tempelbezoekers als de lang verwachte verlosser was begroet. In dit opzigt is de begroeting van het kind Jezus door Simeon en Hanna, nadat het bij zijne geboorte (insgelijks bij Lukas) reeds der engelen hulde, en dus eene nog veel schitterender had ontvangen, op het joodsche standpunt geenszins overbodig; het was den Jood niet voldoende te weten, hoe Jezus tegenover God en de godsdienst in het algemeen, maar hij verlangde ook te weten, hoe hij tegenover het Jodendom, de wet en den tempel gezind was geweest.

Tevens leverde de begroeting van het Chistuskind door vrome Israëlieten ook nog een ander voordeel op. De voorname aanstoot, dien de Messias der Christenen den Joden

[1]) Als het boek Tholedoth Jeschu; vergel. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum.

gaf, sproot voort uit zijn smadelijken dood; Jezus kruisiging was hun eene ergernis, waarboven zij zich niet wisten te verheffen (1 Kor. 1, 23). Als nu een man gelijk Simeon, die, regtvaardig en godvruchtig als hij was, de vertroosting Israëls, namelijk den Messias, verbeidde en door den heiligen geest werd gedreven, als zulk een man bij den aanblik van het kind Jezus, dit zijnen toekomstigen strijd en zijne moeder de smart, die zij ondergaan zou, met onmiskenbare toespeling op zijnen gewelddadigen dood voorspelde, dan lag daarin de leering opgesloten, dat het messiasidee, juist en in geestelijken zin opgevat, het kenmerk van lijden en sterven niet uit-, maar in zich sloot. En wanneer Simeon zich daarbij van deze woorden bedient, dat het kind gesteld was tot val en opstanding van velen onder Israël en tot een teeken, dat wedersproken wordt, dan werd daardoor aangeduid, dat in het goddelijk plan reeds op den tegenstand der Joden tegen Jezus gerekend was en het er voor elken Jood in het bijzonder op aan kwam te zorgen, dat de door God gestelde Messias hem niet ten val, maar tot opstanding mogt wezen.

De voorstelling, die Lukas ons geeft van Jezus opdragt in den tempel, herinnert ons eenigzins aan het verhaal van de magiërs bij Mattheüs. Simeon komt in den tempel door den geest gedreven, die hem eene godspraak heeft gegeven, dat hij den dood niet zien zou, eer hij den Christus des Heeren had aanschouwd, evenals de magiërs naar Jeruzalem kwamen door de ster geleid, welke hun een teeken van des Heilands geboorte was. Evenals de magiërs aanstonds voor het kind nedervielen, toen de ster hun zijne woning had gewezen, en het geschenken aanboden, zoo neemt Simeon het kind, dat de geest hem, naar men zich voorstellen moet, bij den eersten aanblik als het beloofde leert kennen, in zijne armen en bewijst het in bezielde woorden zijne hulde. En evenals daar de komst en de vraag der magiërs de hoofdstad in opschudding bragt, zoo zorgt hier de profetes Hanna door tot allen van hem te spreken, dat de zaak niemand in Jeruzalem, die de verlossing verbeidt, verborgen blijft. Die overeenkomst kan toevallig zijn en daaruit ontstaan, dat hetzelfde tijdperk van de geschiedenis der kindsheid van den Messias ook dezelfde bijzonderheden moest opleveren; toch zou het gansch niet onmogelijk zijn, dat de opsteller van het verhaal in het derde Evangelie het verhaal van het eerste gekend en daaraan opzettelijk een ander heeft willen overstellen. Tot de beschuldigingen der

eerste bestrijders van het Christendom behoorde, zooals wij uit Justinus Martyr weten [1]), ook deze, dat de wonderen van Jezus slechts een bedriegelijk tooverspel, hij zelf een magiër en bedrieger was geweest, zooals er toen zoovelen rondtrokken, die beweerden met hoogere krachten te zijn toegerust. Hoe zeer eene beschuldiging van dien aard in het verhaal van het eerste Evangelie aangaande de vlugt naar Egypte, de oude bakermat der tooverkunst, een steun kon vinden, blijkt ons uit het geschrift van Celsus tegen de Christenen, waar deze heidensche wijsgeer eenen Jood de bewering in den mond legt, dat Jezus in zijne jeugd uit armoede in Egypte eene dienst gezocht en daar geheime kunsten geleerd had, waarvan hij zich na zijne terugkomst in zijn vaderland bediend had [2]). Bestond deze verdenking eenmaal, dan kon niet slechts de vlugt naar Egypte, maar ook reeds de aanraking met oostersche magiërs gevaarlijk geacht worden, en het daarom raadzaam schijnen hen door onverdachte Israëlieten te vervangen, die in plaats van zich met sterren en sterrewigchelarij in te laten, in den tempel en met den heiligen geest verkeerden. Zoo zijn dan ook de slotwoorden omtrent Jezus opwassen en toenemen in sterkte des geestes (2, 40) weder geheel in oud-hebreeuwschen trant, eene bijna letterlijke navolging der woorden, die in Simsons geschiedenis voorkomen (Regt. 13, 24 vlg.).

Dat wij in de beide verhalen omtrent Jezus kindsheid bij Mattheüs en Lukas geene geschiedverhalen, maar slechts verdichtsels bezitten, blijkt nu echter, behalve uit het onwaarschijnlijke of blijkbaar een bepaald doel beoogende karakter der bijzondere trekken dier verhalen, ook nog ten slotte daaruit, dat elk op zichzelf wel niets tegenstrijdigs bezit, doch zij onderling niet kunnen overeengebragt worden. Wij hebben reeds hierboven gezien, dat elk der beide Evangelisten van eene verschillende onderstelling uitgaat betrekkelijk de oorspronkelijke woonplaats van Jezus ouders, daar Mattheüs Bethlehem, Lukas Nazaret als zoodanig opgeeft. Overeenkomstig deze onderstelling blijven dan bij Mattheüs Jezus ouders rustig te Bethlehem wonen na de geboorte van het kind, ontvangen hier het bezoek van de magiërs, en zouden er niet aan gedacht hebben eene andere woonplaats te kiezen, als de engel, die hun in den droom verscheen, hen niet had opgewekt om den kindermoord, die Bethlehem dreigend boven het hoofd hing, te ontvlugten door naar Egypte de wijk te nemen. Doch

[1]) Dial. c. Tryph. 69. [2]) Orig. c. Cels. I, 28.

zoodra zij hier den dood van den kindermoordenden dwingeland vernamen, zouden zij ook aanstonds weder naar Bethlehem zijn teruggekeerd, als het hun niet in den droom ware bekend gemaakt, dat in den thans over Judea heerschenden Archelaüs de appel niet ver van den stam was gevallen, waarom het voor hen raadzaam zou wezen, zijn rijk te mijden en zich metderwoon in Galilea te vestigen. Terwijl op die wijze bij Mattheüs het leven van Jezus ouders zich geheel om Bethlehem beweegt, vanwaar enkel eene van buiten werkende oorzaak hen verwijdert, is dit bij Lukas met Nazaret het geval, het punt, waar de in beweging gebragte slinger zoo spoedig mogelijk weder tot rust zocht te komen. Door de schatting als vreemdelingen naar Bethlehem gevoerd, blijven zij daar slechts de veertig dagen, gedurende welke deels de toestand der kraamvrouw, deels de later te maken reis naar Jeruzalem het verblijf in het digt bij de hoofdstad gelegene oord raadzaam maken; zoodra zij hunne zaken te Jeruzalem hebben verrigt, verhindert niets hen meer om naar hun ver verwijderd Nazaret terug te keeren.

Waren beide berigten historiesch, dan moesten zij in elkander passen. De magiërs moesten òf vóór òf na de voorstelling in den tempel gekomen, de voorstelling in den tempel geschied zijn òf vóór dit bezoek, òf daarna, maar dan nog vóór de vlugt naar Egypte, òf eindelijk eerst toen de ouders met hun kind weder uit Egypte waren teruggekeerd. Doch met welke dezer onderstellingen wij het ook beproeven mogen, de verhalen laten zich naar geene van alle plooijen. Als wij de voorstelling in den tempel laten voorafgegaan, dan doet zich de omstandigheid voor, dat zij onmiddellijk daarop naar Nazaret terugkeeren, zoodat de later komende magiërs hen niet meer te Bethlehem kunnen ontmoeten, hetgeen Mattheüs toch uitdrukkelijk verhaalt dat het geval is geweest. Buitendien, als de profetes Hanna naar aanleiding van de voorstelling in den tempel allen, die te Jeruzalem de verlossing verbeidden, bereids de tijding had medegedeeld, dat een Messias geboren was, dan kon de zaak niet meer zulk een nieuwtje voor de burgers der hoofdstad wezen, als Mattheüs het voorstelt. Beproeven wij het om die reden nu met de onderstelling, dat de komst der magiërs met de daarmede verbondene vlugt naar Egypte vóór de voorstelling in den tempel heeft plaats gehad, dan komen wij nu echter met de veertig dagen in het gedrang, die Lukas stelt dat tusschen Jezus geboorte en zijne voorstelling in den tem-

pel verloopen zijn. Want als Herodes de magiërs vroeg naar den tijd, waarop de ster hun het eerst verschenen was, schijnt hij ondersteld te hebben, dat het Christuskind geboren was op hetzelfde tijdstip, waarop de ster verscheen, en als hij afgaande op het berigt, dat de magiërs hem daaromtrent gaven, al de kinderen te Bethlehem beneden de twee jaar liet ombrengen, dan moet hij ondersteld hebben, dat het Christuskind ongeveer zoo oud is geweest. Volgens Mattheüs zou men derhalve moeten onderstellen, dat er reeds van Jezus geboorte tot op de aankomst der magiërs uit hun ver afgelegen vaderland meer dan veertig dagen moesten verloopen zijn, en nu moeten buitendien binnen dit tijdsverloop de magiërs weder huiswaarts gekeerd, de ouders met het kind naar Egypte gereisd, daar tot aan Herodes dood gebleven en daarna weder naar Palestina teruggekeerd zijn. Dat is klaarblijkelijk te veel voor zes weken, en men ziet zich daarom gedrongen, hoe moeijelijk het ook gaan moge, daar in het verhaal van Mattheüs het eene ten naauwste met het andere zamenhangt, om de reis naar Egypte en het bezoek der magiërs van elkander te scheiden en tusschen beiden de voorstelling in den tempel te plaatsen. Op die wijze zouden de ouders van Jezus derhalve na het vertrek der magiërs met het kind naar Jeruzalem gereisd zijn, en dat moest geschied zijn, vóór de engel hen nog vermaand had zich aan het gevaar, waarmede Herodes hen dreigde, door de vlugt naar Egypte te onttrekken; maar hoe zou men het kunnen verklaren, dat de engel hun niet voor alles de gevaarlijke reis naar de stad, waar de wreedaard vertoefde, ontraadde, of dat, als de reis niettemin ondernomen en het nieuws omtrent het in de hoofdstad verschenen Christuskind door de spraakzame Hanna overal ware verbreid, Herodes zich daarvan niet meester maakte en zich daardoor den even onzekeren als hatelijken maatregel van het bloedbad te Bethlehem bespaarde? Veeleer echter doet het verhaal aangaande de voorstelling in den tempel bij Lukas op geenerlei wijze een voorval, als de aankomst en het onderzoek der magiërs, onderstellen, maar het luidt niet anders, dan alsof thans voor de eerste maal zoodanig gerucht in de hoofdstad werd verbreid en er niet het minste gevaar voor het kind had bestaan.

Als ons derhalve het ongeschiedkundig karakter van beide evangeliesche voorstellingen, dat ons reeds door eene beschouwing van elk afzonderlijk gebleken is, nog duidelijker

wordt door beider onvereenigbaarheid, en wij ze daarom als verdichtsels moeten beschouwen, welke de opstellers van het eerste en derde Evangelie òf zelf verzonnen, òf in hunne geschriften opgenomen hebben, dan moet ons ééne zaak toch nog verwonderen. Als wij namelijk in het eerste Evangelie het meer judaïstiesche, in het derde een pauliniserend Evangelie zien, en daarmede de verhalen van de ster en de magiërs aan den eenen en van de besnijdenis en de voorstelling in den tempel aan den anderen kant vergelijken, dan moet het ons als iets opmerkelijks voorkomen, dat men niet veeleer de laatste bij Mattheüs en de eerste bij Lukas aantreft. Want in de ster en de magiërs ligt even duidelijk eene toespeling op de heidenwereld en hare bestemming om tot het rijk van Christus in te gaan, als in de zorg, waarmede de besnijdenis en de voorstelling in den tempel worden in het licht geplaatst, de zucht om der wet regt te doen wedervaren doorstraalt. Doch in het Evangelie van Mattheüs ontmoetten wij immers naast joodsch-particularistiesche stukken, tevens de zoodanige, in welke het uitzigt op de toelating der heidenen werd geopend; en op welke wijze, onder welke voorwaarden zij zullen toegelaten worden, daaromtrent wordt in het verhaal van de magiërs niets bepaald. Aan den anderen kant is het de heidenapostel zelf, die het doet uitkomen, dat Christus bij zijne aardsche verschijning onder de wet is gedaan geweest (Gal. 4, 4 vlg.), zoodat men de voorstelling bij Lukas eenvoudig als de toepassing van deze pauliniesche uitspraak op Jezus kindsheidsgeschiedenis zou kunnen beschouwen. Ondertusschen voegt Paulus er echter tevens bij, dat het doel dier bepaling ten opzigte van Christus daarin bestaan had, dat hij hen, die aan de wet onderworpen waren, zou vrijkoopen (vs. 5) en daardoor aan de wet een einde zou maken (Rom. 10, 4), een denkbeeld, dat in de kindsheidsgeschiedenis bij Lukas niet wordt aangeduid. Veeleer kunnen wij, als wij deze voorgeschiedenis, met inbegrip van het stuk omtrent den Dooper, in haar geheel beschouwen, niet voorbijzien dat zij zoowel naar vorm als inhoud eene judaïstiesche tint draagt. Doch zoodanige judaïstiesche stukken zagen wij Lukas ook elders in zijn Evangelie opnemen, met dien verstande evenwel, dat zij deels tegelijk door stukken van eene tegenovergestelde rigting werden opgewogen, deels zelve een universalistieschen draai ontvingen. Zoodanige bijzonderheden, die de joodsche rigting van het geheele stuk onschadelijk maken, treft men ook hier aan, hetzij

zij oorspronkelijk tot het verhaal behoorden, dat alsdan door den vervaardiger van het Evangelie met te minder bezwaar in zijn werk kon worden opgenomen, hetzij hij ze eerst daarin gebragt heeft. Als Simeon het Christuskind een licht tot verlichting der heidenen noemt (2, 31 vergel. Jes. 42, 6), dan wordt hier in een kort woord de geheele inhoud van het verhaal aangaande de ster tezamengevat, gelijk aan den anderen kant in hetgeen Simeon verder zegt omtrent den val en de opstanding van velen in Israël en het openbaar worden der overleggingen van vele harten (2, 34 vlg.) den Joden de ophanden zijnde zifting, waarbij velen zouden verworpen worden, zoo scherp mogelijk wordt voor oogen gehouden.

II.

JEZUS GEHOORZAAMT, EVENALS MOZES EN SAMUEL, REEDS VROEGTIJDIG AAN ZIJNE VERHEVENE ROEPING.

65.

Suetonius [1]) verhaalt van Augustus, dat, toen zijne voedster hem nog als klein kind op zekeren avond in een vertrek op den vlakken grond in de wieg had gelegd, hij den volgenden morgen was verdwenen geweest, en eerst na lang zoeken in het hoogste, tegen het Oosten gelegene gedeelte van het huis was teruggevonden.

Nu zal men vragen, wat overeenkomst er toch bestaan moge tusschen deze geschiedenis en die van den twaalfjarigen Jezus in den tempel? (Luk. 2, 41—52) Ongetwijfeld bestaat in den leeftijd en wat daarmede zamenhangt een verschil tusschen beide verhalen; doch in beide komt toch de gelijksoortige bijzonderheid voor, dat een tot iets hoogers bestemd kind uit zijne gewone omgeving verdwijnt en na lang zoeken op eene godegewijde plaats wordt teruggevonden. Wel is deze in het verhaal betreffende Augustus geen tempel, maar het Oosten is de heilige hemelstreek, en de verhevene plaats, waar het kind gevonden werd, duidt bovendien de nabijheid der goden aan, tot welke, naar wij ons voorstellen moeten, de jeugdige Augustus uit zijne wieg op bovennatuurlijke wijze was opgevoerd geworden. Evenals bij Christus, stond ook bij Augustus zijne

[1]) Octav. 94.

verhevene bestemming met zijn verheven oorsprong in verband, want bovengemelde anekdote is zeker niet ontstaan zonder verband met de sage omtrent zijne afkomst van Apollo, wien als zonnegod het Oosten bovenal geheiligd was, evenals in ons evangeliesch verhaal in het antwoord van Jezus de toespeling op het huis zijns Vaders tevens terugwijst op de geschiedenis van zijn bovennatuurlijken oorsprong.

Evenals Jezus een Zoon Gods in menschelijke gestalte was, zoo was de als herdersknaap opgevoede Cyrus de kleinzoon eens konings in de gestalte eens dienstknechts, en ook bij hem kwam volgens de sage zijne koninklijke natuur en bestemming vroegtijdig, op zijn tiende jaar namelijk, aan het licht. Omtrent dezen tijd door zijne speelmakkers tot koning verkozen, handhaafde hij deze waardigheid met zooveel ernst, dat dit tot de ontdekking zijner ware afkomst leidde [1]).

Met Mozes duurde het eenigzins langer, vóór het op gelijksoortige profetiesche wijze bleek, dat hij bestemd was om de verlosser zijns volks te zijn. Hij moest reeds „groot" zijn, zooals het verhaal in het tweede boek van Mozes zegt (2, 11), om die van geweld vergezelde hulp te kunnen bewijzen, die zijne bestemming zou aangekondigd hebben, schoon dan ook niet juist veertig jaar oud, zooals de Handelingen (7, 23) naar de latere joodsche overlevering zijnen toenmaligen leeftijd nader bepalen. Echter wij weten, dat eene andere rabbijnsche overlevering hem op dat tijdstip den leeftijd van twintig jaar toekent, en mogt ook die stoute wilskracht zich eerst kunnen openbaren toen hij tot jongeling of man was opgewassen, men deed toch het uitstekende verstand van den wetgever reeds op jeugdiger leeftijd uitkomen. Volgens Josephus [2]) was hij vóór zijne jaren gerijpt in verstand; volgens Philo [3]) gevoelde Mozes zich als knaap niet door kinderspelen en jokkernij, maar door ernstige bezigheid aangetrokken, en vroeg reeds moest men hem leermeesters geven, die hij echter weldra door de hem aangeborene geestkracht voorbijstreefde.

Samuël was nog klein, toen zijne moeder hem naar Silo bragt om daar in het huis des Heeren duurzaam aan de dienst van Jehova gewijd te zijn (1 Sam. 1, 25), en nog een knaap, toen de eerste maal de stem van Jehova gedurende den nacht tot hem geschiedde (3, 1 vlg.). In het Oude Testament wordt zijn leeftijd niet naauwkeuriger opgegeven, doch evenals de

[1]) Herodot. I, 114 vlg. [2]) Antiq. 2, 9, 6.
[3]) De vita Mosis, Opp. ed. Mang. II, 83 vlg.

Handelingen omtrent Mozes, zoo verhaalt Josephus [1]) ons aangaande hem, zonder twijfel insgelijks hierin de latere overlevering volgend, dat hij met zijn twaalfde jaar begon te profeteren. Van het twaalfde jaar af werd namelijk de knaap volgens den Talmud als volwassen beschouwd; het duidde, gelijk bij ons het veertiende, den overgang van den kinderlijken tot den jongelings-leeftijd aan; waarom ook in een wel is waar christelijk geschrift, doch dat waarschijnlijk de joodsche overlevering volgde, werd verhaald dat Salomo en Daniël hunne wijze vonnissen (1 Kon. 3, 23 vlg.; Susanna 45 vlg.) op hun twaalfde jaar zouden geveld hebben [2]). Echter blijkt ook uit andere bijzonderheden, dat inzonderheid de kindsheidsgeschiedenis van Samuël onzen evangelieschen schrijver, gelijk reeds vroeger ook hier, ten voorbeeld heeft gediend. Vooreerst vangt hij zijn verhaal (vs. 41) met de opmerking aan, dat Jezus ouders jaarlijks naar Jeruzalem reisden om het paaschfeest te vieren, gelijk omtrent Samuëls ouders, zoowel in het begin (1, 3) als meermalen in het vervolg van diens geschiedenis (1, 21; 2, 19), verhaald wordt, dat zij jaarlijks naar Silo opgingen om den Heer te offeren. Ten tweede heeft hij zich, wanneer hij aan het slot van zijn verhaal opmerkt, dat Jezus in wijsheid en grootte, en in genade bij God en menschen toenam (2, 52), duidelijk laten leiden door hetgeen ten slotte omtrent den jeugdigen Samuël wordt gezegd, dat hij gedurig grooter werd en aangenaam was bij den Heer en bij de menschen (2, 26).

Als wij, na deze aanleidingen tot het ontstaan van zoodanig een verhaal te hebben nagegaan, zoowel de algemeene, die tot het karakter der heldensage behooren, als de bijzondere, die uit de hebreeuwsche profetensage zijn afgeleid, op het eigenaardig karakter der Messiassage onze aandacht vestigen, dan moeten wij er op letten, dat de toerusting van den mensch Jezus met de tot zijn Messiasambt gevorderde krachten in het eerst met den doop van Johannes in verband gebragt en dus tot een later tijdperk zijns levens werd verschoven, terwijl zij eerst later in dien zin werd verstaan, alsof hij reeds zijn ontstaan aan een bovennatuurlijk beginsel dankte en dus de hoogere messiaansche krachten hem reeds van zijne geboorte zouden eigen geweest zijn. Als men nu, gelijk onze eerste Evangelist, van zijne geboorte en vroegste kindsheid aanstonds oversprong op zijnen doop, dan bleef tusschen beiden eene al

[1]) Antiq. 5, 10, 4 [2]) Ignat. epist. ad Magnes. 3.

te groote kloof bestaan en men liep gevaar zich deze vraag gesteld te zien: Wel, als uw Jezus dan reeds van het oogenblik zijner geboorte vol des heiligen geestes was, hoe is deze dan zoo langen tijd in hem kunnen werkeloos blijven, dat hij eerst op mannelijken leeftijd de eerste bewijzen zijner magt en wijsheid heeft gegeven? Het gevaar, waarmede deze vraag dreigde, die steeds weder de deur openstelde voor den ebionitieschen twijfel aan Jezus bovennatuurlijken oorsprong, zochten latere apokriefe Evangeliën door verhalen af te keeren, volgens welke Jezus reeds als kind wonderen gedaan, in de wieg reeds gesproken en zich voor Gods Zoon verklaard, den meester, die hem het alfabet onderwees, den mystieschen zin daarvan geleerd, en in het algemeen reeds vóór zijn twaalfde jaar alle leeraars door zijne vragen in verlegenheid gebragt zou hebben [1]).

Tegenover dergelijke latere misgeboorten eener verwilderde fantasie vertoont zich het verhaal, dat bij Lukas voorkomt, als eene betrekkelijk gezonde vrucht der alleroudste christelijke verdichting. Vooreerst gewaagt het met geen enkel woord van wonderen. Met betrekking tot Jezus wijsheid echter overschreidt het wel insgelijks de grens van het menschelijke en waarschijnlijke, daar het den twaalfjarigen Jezus in plaats van aan de voeten der leeraars, gelijk het gebruik het voorschreef voor iemand van zijne jaren (Hand. 22, 3), veeleer in hun midden als hunsgelijke laat gezeten zijn, en hem bovendien God zijnen Vader laat noemen in eenen zin, die òf zijnen bovennatuurlijken oorsprong òf een gerijpt godsdienstig bewustzijn, als een knaap langs natuurlijken weg nog niet bezitten kon, doet onderstellen; doch niettemin is het niet zoo ten volle als genoemde apokriefe sprookjes met de natuur in strijd, maar gaat, dit spreken van God als van zijnen Vader ongerekend, niet verder dan de ijdele Josephus ten aanzien van zichzelf gaat, wanneer hij spreekt van het opzien, dat hij reeds op zijn veertiende jaar door zijn vroegrijpen geest en zijne kundigheden had verwekt [2]). Daarbij gaat ons verhaal ook inzoover met zeer veel oordeel te werk, dat het den gewenschten overgang om van Jezus geboorte en eerste kindsheid op zijn mannelijken leeftijd te geraken, juist in het midden plaatst, op de grens tusschen den kinderlijken leeftijd en de jongelingsjaren.

[1]) Vergel. het Protevang. Jacobi, het Evangel. Thomae, alsook het arabiesche Evangelie betrekkelijk Jezus kindsheid in Thilo's Codex Apocr. I.

[2]) Vita, 2.

Het verhaal begint met het thema dezer geheele kindsheidsgeschiedenis in het derde Evangelie, met de vermelding, dat de wettiesche vroomheid van Jezus ouders ook aan den dag kwam in hunne jaarlijksche reizen naar Jeruzalem ter viering van het Paaschfeest. Als daarop de knaap bij der ouderen vertrek uit Jeruzalem achterblijft en zij hem vruchteloos zoeken, dan blijkt reeds dat zijne handelwijze niet die van gewone menschen is, dat hij aan eene eigene hoogere wet gehoorzaamt. In zijne vraag bij het wedervinden: waarom zij hem gezocht hebben? of zij dan niet wisten, dat hij in het huis zijns Vaders zijn moest? doet hij hun dit zelf niet zonder hardheid gevoelen, schoon de aanmerking aan het slot, dat hij hun voortdurend onderdanig was, het harde hierin gelegen wel eenigzins verzacht (vs. 51), en in elk geval het woord bij Johannes (2, 4), bij eene andere gelegenheid gesproken: „Vrouw, wat heb ik met u te doen?” oneindig harder klinkt. Hoe zeer de menschelijke ouders in verstand beneden de hooge gedachtenvlugt van den Godszoon stonden, doet de schrijver ook nog uitkomen door hetgeen hij aan zijn verhaal toevoegt, dat zij zijne vraag niet begrepen (vs. 50); gelijk hij reeds in het vorafgaande stuk hunne verbazing over de woorden van Simeon deed opmerken (2, 33). Doch als de engel reeds vóór de geboorte van Jezus zoowel aan Maria als aan Jozef verkondigd had, dat het kind, als door den heiligen geest verwekt, Zoon Gods heeten zou, dan moesten zij immers noodzakelijk begrijpen, wat hij met het huis zijns Vaders zeggen wilde, en als de evangeliesche schrijver het hun niet laat begrijpen, dan bewijst hij daardoor geen geschiedschrijver maar een wonderverhaler te zijn, tot wiens eigenaardigheid het behoort de menschen voortdurend zich te laten verbazen en de woorden van den wonderman niet te doen verstaan. Eindelijk toont ons de opmerking, die reeds vroeger bij de herders was gemaakt (2, 19) en hier wordt herhaald, dat Maria al deze dingen bewaarde in haar hart, dat den schrijver, toen hij met de geschiedenis van het wonderbaar Christuskind bezig was, het beeld van het oud-testamentiesche wonderkind Jozef voor oogen heeft gezweefd, in wiens geschiedenis insgelijks gezegd wordt met betrekking tot de gewigtige droomen, waarvan hij als kind te verhalen wist, dat zijn vader deze woorden (of deze dingen) onthield (1 Moz. 37, 11).

III.

De Messias Jezus wederstaat de verzoeking, voor welke het volk in de woestijn onder leiding van Mozes bezweken is.

66.

Aan den Hercules van Prodicus deed zich de verzoeking of de keuze, naar de woorden van Xenophon [1]) op dien leeftijd voor, waarop de jongelingen hun eigen meester worden en te kennen geven, of zij den weg der zonde of der deugd willen volgen. Bij Abraham kon de verzoeking, de zware beproeving van zijn geloof en zijne gehoorzaamheid, daar zij bestond in het bevel zijn eenigen, hem laat geboren zoon te offeren, eerst op vergevorderden leeftijd plaats hebben (1 Moz. 22). Daarentegen was het volk Israëls volgens het woord des profeets nog jong, toen Jehova het als zijnen zoon uit Egypte riep (Hos. 11, 1) en gedurende de veertig jaren in de woestijn door allerlei ontbering beproefde, om zijn hart te doorgronden en te bespeuren, of het zijne geboden houden zou of niet (5 Moz. 8, 2). Ook David had dadelijk in het begin van zijn openbaar leven, toen hij juist (aldus toch heeft de uitgever van de boeken der Koningen de verschillende verhaalstukken tezamengevoegd) door Samuël gezalfd en vol des heiligen geestes geworden was, eene gevaarlijke proefneming door te staan, het tweegevecht met den reusachtigen Goliath (1 Sam. 17). Deze beproevingen hadden Abraham en David, evenals Hercules, gelukkig doorgestaan, doch het israëlitiesche volk was voor de verzoeking bezweken en had zich laten vervoeren tot murmureren tegen Jehova, tot wellust en afgoderij. Het was het volk daarin niet anders gegaan als het eerste menschenpaar, dat ook naar de verleidende stem der slang tegenover het goddelijke verbod geluisterd had, en zich daardoor verbanning uit het paradijs en van den boom des levens had op den hals gehaald.

Evenals in het algemeen de mozaiesche geschiedenis, zoo leefden inzonderheid de beproevingen, die het volk in de woestijn zoo kwalijk had doorgestaan, te gelijk met de daardoor te voorschijn geroepene goddelijke strafgerigten als waar-

[1]) Memorab. II, 1, 21.

schuwende voorbeelden in de herinnering der Israëlieten voort. „Dit nu," schrijft de apostel Paulus, na al die voorvallen in het kort te hebben medegedeeld, „geschiedde hun ten voorbeelde, en het werd beschreven ter waarschuwing voor ons, tot wie de einden der eeuwen gekomen zijn" (1 Kor. 10, 6. 11), gelijk hij een andermaal, daar hij vreest, dat zijne korinthiesche Christenen zich in hunnen eenvoud door dwaalleeraars mogten laten misleiden, aan Eva herinnerde, die zich door de arglistige slang verleiden liet (2 Kor. 11, 3).

Het was de bestemming van den Messias het bedorvene te herstellen, weder goed te maken wat anderen slecht hadden gemaakt: daarom moest hij ook de verzoeking beter doorstaan, en Jezus als de Messias haar beter doorgestaan hebben, dan het volk in de woestijn, of de eerste ouders in het paradijs. Nu was Jezus geheele leven, en inzonderheid zijn lijden, wel eene reeks van zoodanige beproevingen geweest (Luk. 22, 28; Hebr. 4, 15), maar men bespeurt van zelf, hoe sterk de begeerte moest zijn om eene afzonderlijke, indrukwekkende verzoekingsgeschiedenis te schetsen, en evenals de verzoeking van Abraham en de eerste ouders, met dramatiesche aanschouwelijkheid voor te stellen (Matth. 4, 1—11; Marc. 1, 12 vlg.; Luk. 4, 1—13).

Daartoe droeg nog eene andere omstandigheid bij. Abraham, het volk in de woestijn, had God zelf aan de verzoeking onderworpen, en wel met goede bedoeling; want het stond slechts aan het volk, haar even goed door te staan, als zijn stamvader dit gedaan had. Doch in het vervolg vond men het toch bedenkelijk, God zoo maar als de oorzaak der verzoeking te beschouwen. Zij toch bragt menigeen ten val, die misschien zonder haar zou staande gebleven zijn; menigeen berokkende zij rampen, die hij niet verdiend had: moest God daarom, als zij van hem uitging, niet een afgunstig, zich in het leed verheugend wezen schijnen? God moest zelf in het kwaad deelen, aldus scheen het, wanneer hij iemand tot kwaad verzocht (Jak. 1, 13). Vandaar reeds vroeg de neiging, om de verzoeking aan eene andere oorzaak toe te schrijven. In het boek Genesis leeren wij als het wezen, dat Eva verleidt in strijd met het goddelijk gebod te handelen, de slang kennen, het listigste onder de dieren des velds; eene naar een sprookje zweemende voorstelling, bij welke men niet kon blijven staan. Nu werden de Israëlieten tijdens de ballingschap met de Zendgodsdienst bekend, die naast het goede een boos beginsel stelde en de geheele we-

reldgeschiedenis als een strijd tusschen deze beide tegenovergestelde beginsels beschouwde. Deze voorstelling lachte den Israëlieten op hun toenmalig standpunt bijzonder toe, en zoo kwamen zij er toe de voorstelling van den persieschen Ahriman te omhelzen, met die beperking evenwel, dat zij hem God wel deden wederstreven, maar toch altijd Gode volkomen ondergeschikt deden zijn. Hij was de tegenstander (Satan), de aanklager en valsche beschuldiger der menschen bij God, die door zijnen twijfel aan de duurzaamheid van Jobs godsvrucht God er toe deed besluiten, hem door zware rampen te beproeven; hij was het ook geweest, die in de gedaante der slang de eerste ouders in het paradijs verleid en daardoor dood en verderf in de wereld gebragt had (Wijsh. 2, 24; 2 Kor. 11, 3; Openb. 12, 9 vlg.).

Niets is leerrijker met betrekking tot deze in de joodsche wereldbeschouwing ontstane verandering, dan de vergelijking der wijze, waarop het oudere boek der Koningen en de later opgestelde Kronijken de aanleiding beschrijven tot de volkstelling, die door David ondernomen en door Jehova zoo zwaar gestraft werd. „En de toorn des Heeren," lezen wij in het eerste geschrift (2 Sam. 24, 1), „ontstak wederom tegen Israël en hij spoorde David aan, zeggende: „tel Israël en Juda." Daarentegen lezen wij in het andere geschrift: „En de Satan stond op tegen Israël en verleidde David, om Israël te tellen" (1 Kron. 21, 1). Ware nu evenzoo de geschiedenis der aartsvaders en van den togt door de woestijn in de dagen na de ballingschap nogmaals beschreven geworden, dan zouden wij misschien insgelijks den Satan de hand zien hebben in de beproevingen, waaraan Abraham en het volk Israël onderworpen werden. Althans in den Talmud is zulks het geval. In de babyloniesche Gemara wekt de Satan, evenals in den proloog van het boek Job ter beproeving van Job, God op om Abraham te beproeven, en treedt Abraham, als hij heengaat om zijnen zoon te offeren, ook nog persoonlijk als verzoeker in den weg. Evenzoo is het in deze latere joodsche voorstelling de Satan, die bij den togt door de woestijn, als Mozes lang op den berg vertoeft, het volk overreedt dat hij dood is en het daardoor tot de aanbidding van het gouden kalf verleidt [1]).

Sedert op die wijze al het kwade en zondige in de wereld,

[1]) Gemara Sanhedr. in Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. 335. Schabbat bab. bij Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 381.

inzonderheid voorzoover het op het volk Israël betrekking had, aan den Satan als eerste oorzaak daarvan werd toegeschreven, kwam men van zelf daartoe, om den Messias, die het volk van zijne zonden reinigen en van de rampen, die het drukten, bevrijden moest, aan den Satan als diens bestrijder en overwinnaar over te stellen. Christus is gekomen, om de werken des duivels te verstoren (1 Joh. 3, 8), de booze geesten te verderven (Marc. 1, 24; Luk. 4, 34); hij ziet den Satan als een bliksem uit den hemel ternederstorten (Luk. 10, 18), den overste dezer wereld, die niemand anders als de duivel is, buitengeworpen (Joh. 12, 31). Maar daartoe komt het er op aan, hem eerst te overwinnen. Als hij tegen Christus optrekt, mag hij niets aan hem vinden, waardoor hij magt over hem verkrijgt (Joh. 14, 30). Hem tegentreden echter zal hij even zeker, als hij zoo menig vrome des Ouden Verbonds is tegengetreden, even zeker, als hij ook nog in de christelijke wereld rondgaat als een brullende leeuw en zoekt wien hij verslinden moge (1 Petr. 5, 8). Bestaat in gewone gevallen deze zifting door den Satan slechts daarin, dat hij den menschen zondige, verleidende gedachten ingeeft (Luk. 22, 31; Joh. 13, 2), dan was het tegenover den Messias noodig, daar hier de beslissende strijd zou gevoerd worden, dat de Satan persoonlijk tegen hem te velde trok, als tot een tweegevecht met den Messias. Evenals David den schempenden filistijnschen reus, zoo moet de Messias den Satan, die de wereld overheerscht, tegentreden; evenals David gene door den slingersteen nedervelt, zoo drijft de Messias deze met het wapen van Gods woord op de vlugt; in beiden openbaart zich door deze overwinning de kracht des heiligen geestes, dien zij onmiddellijk te voren, de een door de zalving door Samuël, de ander door middel van den Johannesdoop hadden ontvangen.

Wordt het tijdstip der verzoekingsgeschiedenis door het davidiesche voorbeeld, of in het algemeen door de omstandigheid bepaald, dat de ontvangene gave des geestes onmiddellijk blijken moest tegen de sterkste proef bestand te zijn, het voorbeeld der mozaiesche geschiedenis bepaalt de plaats, waar zij handelt, den duur van Jezus verblijf aldaar, en buitendien vorm en inhoud der verzoeking evenals den daaraan geboden tegenstand. Haar tooneel is de woestijn, niet enkel wijl deze van oudsher onder de Joden als de woonplaats der booze geesten werd beschouwd (3 Moz. 16, 8. 10; Tob. 8, 3;

Matth. 12, 43), maar vooral wijl ook het volk Israël in de woestijn was verzocht geworden. De beproevingstijd des volks in de woestijn had veertig jaar geduurd; voor den Messias kromp dit tijdsbestek tot veertig dagen in, hetgeen tevens zamenhing met den aard der eerste verzoeking, die de Satan hem deed ondergaan.

De eerste verzoeking toch, die het volk in de woestijn ondergaan moest, was de honger geweest en reeds aanstonds was het voor deze in die mate bezweken, dat het tegen Mozes en Aäron, dat wil zeggen eigenlijk tegen den Heer, murmureerde (2 Moz. 16), ja weldra ook ontevreden met het ontvangene manna, naar vleeschspijs verlangde (4 Moz. 11). Door honger moest ook de Messias dus voor alles verzocht worden; om te hongeren, moest hij gevast hebben; Mozes nu had gedurende den togt door de woestijn veertig dagen (2 Moz. 34, 38; 5 Moz. 9, 9) gevast op den berg Sinai (gelijk Elia later op dezelfde wijze 1 Kon. 19, 8): daarom vastte ook Christus veertig dagen in de woestijn, en ondervond na verloop van deze honger, waardoor de Satan hoopte hem te kunnen vangen. Het ging niet aan, den hongerenden Messias tot morren te verleiden, daar hij toch vrijwillig had gevast; daarom maakt de verzoeker van zijne waardigheid van Zoon Gods gebruik om hem te verleiden zich zelven te helpen. De vorm, waarin hij dit doet, de uitdaging, om door een magtwoord de verstrooide steenen in brood te veranderen, moet deels door den steenachtigen grond der woestijn, deels door eene ook elders in het Nieuwe Testament gebruikelijke spreekwijze verklaard worden. De Dooper Johannes had, insgelijks in de woestijn, gezegd, dat God des noods uit deze steenen Abraham kinderen kon verwekken (Matth. 3, 9), en nog meer in overeenstemming met deze bijzonderheid der verzoekingsgeschiedenis had Jezus gevraagd, of er wel een mensch zou gevonden worden, die zijnen zoon, als deze hem om brood vroeg, eenen steen zou geven? (Matth. 7, 9). Des te meer moest het dus schijnen te strooken met het boosaardig karakter van den Satan, eenen hongerende in plaats van brood steenen aan te wijzen, en hem daarbij nog uit te noodigen, die in brood te veranderen door een magtwoord, waardoor hij Gods wil voorkwam. Dat overigens, hoewel hier en daar eene enkele bijzonderheid aan eene andere bron is ontleend, het eigenlijke voorbeeld der verzoekingsgeschiedenis de beproeving van het volk Gods in de woestijn blijft,

blijkt weder aanstonds uit het antwoord, waardoor Jezus dezen eersten aanval van den verzoeker afslaat. Als het volk den togt door de woestijn heeft voleindigd, wekt Mozes het volgens de voorstelling, daarvan in Deuteronomium gegeven, op, den geheelen weg te gedenken, langs welken de Heer hen geleid heeft om hen te beproeven, en zegt onder anderen (5 Moz. 8, 3): „Hij verootmoedigde u, en liet u hongeren, en spijsde u met manna, dat gij en uwe vaderen nooit gekend hebt; opdat hij u bekend maakte, dat de mensch niet leeft van brood alleen, maar van al wat (naar de grieksche overzetting: van elk woord, dat) uit den mond des Heeren gaat." Juist dit laatste geeft Jezus, zich op de schrift beroepende, den verleider ten antwoord (Matth. 4, 4), die daardoor in den eersten aanval verwonnen, zich tot een tweeden gereed maakt.

Om deze tweede verzoeking te begrijpen, moeten wij uitgaan van haar slot, namelijk het antwoord van Jezus: „Wederom staat er geschreven: Gij zult den Heer uwen God niet verzoeken." In de plaats van het vijfde boek van Mozes, waaraan ook dit woord is ontleend, heet het (6, 16): „Gij," namelijk het volk, „zult (wanneer gij in het land Kanaän komt) Jehova uwen God niet verzoeken, gelijk gij hem te Massa verzocht," dat wil zeggen, te dien tijde, toen zij, wijl zij gebrek aan water hadden, in de woestijn tegen Mozes en Aäron murmureerden (2 Moz. 17), hetgeen als een verzoeken van God beschouwd wordt, inzoover daarin twijfel aan zijne wonderbare hulp lag opgesloten (vs. 7). Dit verzoeken van God, of zooals hij het schijnt te verstaan, van Christus, rekent ook de apostel Paulus onder die dingen, waarin de Christenen zich moesten laten waarschuwen door het voorbeeld der Israëlieten in de woestijn, om gelijke straffen te ontgaan (1 Kor. 10, 9, waar 2 Moz. 17, 1 vlg. met 4 Moz. 21, 4 vlg. is tezamengevoegd). Ook in de om zijn gewaanden messiaanschen zin onder de eerste Christenen veel gelezene plaats van Jesaia, Hoofdst. 7, waar de koning Achas, door den profeet aangespoord om een bevestigend teeken te verlangen, ten antwoord geeft (v. 12): „Ik wil het niet eischen, opdat ik den Heer niet verzoeke," heeft die uitdrukking ongetwijfeld wel denzelfden zin, doch zou misschien toch ook zoo kunnen verstaan worden, dat de koning God niets onbehoorlijks wilde vragen; gelijk het Ps. 78, 18 heet, wanneer de Israëlieten om vleesch vragen (4 Moz. 11): „zij verzochten

God in hunne harten, begeerende spijs naar hunnen lust." Welk ongeoorloofd verzoek kan de Satan nu den Messias voorslaan, opdat deze God daarmede zoude lastig vallen? Ps. 91, 11 vlg. wordt van dengene, die onder de bescherming des Allerhoogsten staat, en dit was met den Messias in den meest uitstekenden zin het geval, gezegd, dat God voor hem zijnen engelen bevolen heeft, hem op al zijne wegen te behoeden, hem op de handen te dragen, opdat hij zijnen voet aan geenen steen stooten moge. Dit kan letterlijk opgevat aldus verstaan worden, dat Gods beschermeling zich zonder gevaar van eene hoogte zou kunnen nederwerpen, daar Gods engelen hem wel zouden opvangen en ongedeerd naar omlaag zouden voeren. Daartoe nu tart de Satan Jezus uit, en daar het van eenen man, die onschuldige handen heeft en rein van harte is, derhalve weder voornamelijk van den Messias, in een anderen Psalm (24, 3; vergelijk Psalm 15, 1) heet, dat hij op den berg des Heeren gaan en in zijne heilige plaats staan mogt, zoo zou de Messias nu de tinne des tempels beklimmen en zich vandaar ternederwerpen, waarop de Satan dan zoo gepast wordt afgewezen met het woord, dat men God den Heer niet moet verzoeken.

Eene der voornaamste waarschuwingen, die de apostel Paulus in de reeds aangehaalde plaats van den eersten brief aan de Korinthiërs aan de geschiedenis van den togt door de woestijn ontleent, is deze (10, 7), dat zij geen afgodendienaars zullen wezen, gelijk sommigen van de Israëlieten (naar 2 Moz. 32, 6) dit geworden waren. In dezelfde afdeeling van zijnen brief verklaart de apostel, volgens de meening, die onder de latere Joden de heerschende was, de afgoderij voor eene dienst der demonen (10, 20 vlg.); en insgelijks overeenkomstig die voorstelling was nu de eerste dier demonen Beëlzebul (Matth. 12, 24) of de Satan. Sedert geruimen tijd moesten de Joden het aanzien, dat de wereldheerschappij in de handen der afgodiesche volkeren berustte; gevolgelijk was naar hunne begrippen de opperste afgod, de Satan, beheerscher of god dezer wereld (2 Kor. 4, 4; Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11). De verzoeking tot afgoderij, welke de Messias als antitype des volks moest doorstaan, verkreeg dus door de voorstelling van dezen lateren tijd geheel en al het karakter eener opeisching tot duivelaanbidding; waaraan de duivel de verleidende belofte kon toevoegen, dat hij den Messias deze geheele wereld, over welke hij als meester kon beschikken

(Luk. 4, 6), zoude overgeven. Om deze verzoeking zoo sterk mogelijk op de zinnen te doen werken, moest hij Jezus deze wereld in hare volle heerlijkheid doen aanschouwen. Met deze bedoeling voert hij hem op eenen hoogen berg, evenals Jehova Mozes vóór zijnen dood op den berg Nebo had gevoerd en hem het geheele land had doen aanschouwen, dat hij het volk Israëls wilde schenken (5 Moz. 34, 1 vlg.). Het spreekt van zelf, dat de Messias voor deze verzoeking evenmin als voor de vroegere mogt bezwijken, en ook hier is het wapen, waarmede hij den verzoeker terugdrijft, een woord uit Mozes rede op het eind van den togt door de woestijn, namelijk de tot het volk gerigte vermaning, om Jehova alleen met uitsluiting van alle andere goden te vereeren (5 Moz. 6, 13 vlg.).

Op die wijze driemaal verslagen, moet de Satan zich overwonnen geven en trekt af, doch, zooals Lukas (4, 13) er bijvoegt, slechts om op een meer gelegen tijd zijnen aanval te herhalen. Bedoelde Lukas met dezen lateren aanval zonder twijfel het lijden van Jezus, dan zien wij dat ook dit, ofschoon juist niet bij Lukas, doch bij Mattheüs, insgelijks met drie aanvallen begint, daar Jezus zich in den hof Gethsemane driemaal van de slapende jongeren losrukt, om den Vader te bidden dat hij den lijdenskelk afwenden mogt (Matth. 26, 36—45). Evenzoo verloochent Petrus daarop driemaal zijnen meester (Matth. 26, 69—75), en moet daarvoor driemaal zijne liefde voor den meester zien betwijfelen (Joh. 21, 15—17); enkel gevallen, waarin voor dat driemaal herhalen zeker dezelfde grond bestaat: de natuurlijke voorliefde, die niet enkel de Joden voor het drietal koesteren, dat inzonderheid geschikt moest schijnen om dramatiesche tooneelen, als onze verzoekingsgeschiedenis, behoorlijk in te deelen Daarom liet ook het bovengemelde verhaal der Gemara den Satan Abraham driemaal aanvallen, terwijl andere rabbijnsche voorstellingen van tien verzoekingen van Abraham weten te verhalen, misschien naar aanleiding van het getal der plagen van Egypte.

Bij Marcus wordt in zijn kort verslag van de verzoekingsgeschiedenis het drietal aanvallen niet afzonderlijk opgegeven, terwijl men daar slechts leest: „En terstond (na Jezus doop) dreef de geest hem uit naar de woestijn; en hij was daar in de woestijn veertig dagen en werd door den Satan verzocht; en hij was bij de wilde dieren, en de engelen dienden

hem." Hetzij de dieren slechts daartoe dienen, om eene duidelijker voorstelling van de woestijn te geven (vergel. ook 2 Macc. 5, 27), of Jezus als tweeden Adam moeten voorstellen, het blijft altijd eene avontuurlijke bijzonderheid, die, als men daarbij ook op de tot onverstaanbaar wordens verkorte mededeeling van het overige let, niet pleit voor de oorspronkelijkheid van dit berigt en in het algemeen van het tweede Evangelie. Doch ook het berigt van Lukas schijnt met dat van Mattheüs vergeleken eene omwerking van een vroeger verhaal, deels doordat het, althans naar de gewone lezing, eerst spreekt van eene verzoeking gedurende veertig dagen, en daarop, nadat deze verloopen zijn, toch nog de drie bijzondere verzoekingen laat volgen, deels door eene gekunstelde omwerking van het verhaal dezer laatste, zooals dit bij Mattheüs voorkomt. Gekunsteld noemen wij het vooreerst, dat Lukas de verzoeking tot aanbidding des duivels als de tweede, die om zich van de tinne des tempels neder te werpen als de derde doet voorkomen. Wat den inhoud betreft, is de uitnoodiging om hem te aanbidden het sterkste, wat de duivel van Jezus eischen kon, en zij vormt dus een gepast slot. Zonder twijfel werd Lukas tot deze andere rangschikking bewogen door de bedenking, dat de Satan Jezus eer uit de woestijn op den berg en dan naar de stad zal gevoerd hebben, dan uit de woestijn naar de stad en dan weder naar buiten op den berg; eene bedenking, die bij een verhaal als dit, waarbij het op eene onwaarschijnlijkheid meer of minder niet aankomt, zeer misplaatst mag heeten. Aan eene omwerking herinneren ons verder toevoegsels, als deze, dat de duivel Jezus al de koningrijken der wereld „in een punt des tijds" toont, dat hij zich op zijne heerschappij over de wereld beroept, om aan te toonen dat hij de magt heeft om ze Jezus te schenken, en eindelijk dat hij slechts voor een tijd van hem wijkt, terwijl hij toch later op deze wijze, namelijk persoonlijk in zigtbare gestalte, niet weder tegenover Jezus is opgetreden. Daarenboven vergeet Lukas melding te maken van het ook door Marcus trots zijne beknoptheid medegedeelde slot van het verhaal bij Mattheüs, dat na den aftogt des duivels engelen tot Jezus kwamen en hem dienden. Zij verkwikten hem nadat alles geëindigd was, gelijk een engel Elia vóór zijnen togt in de woestijn had verkwikt (1 Kon. 19, 5), doch niet met aardsche, maar zonder twijfel met hemelsche spijs, met engelenbrood, zooals het manna naar de latere voorstelling der Joden genoemd werd (Ps. 78, 25 in de griek-

sche overzetting; Wijsh. 16, 20), en zoo werd het reeds bij den aanvang door Jezus uitgesprokene geloofswoord bevestigd, dat God niet gebonden was aan het zinnelijke, dagelijksche brood, als hij den vrome spijzigen wilde.

Het vierde Evangelie heeft geene verzoekingsgeschiedenis; ja, alsof het die opzettelijk wilde buitensluiten, verbindt het de verschillende gebeurtenissen van Jezus doop door Johannes tot op zijn eerste wonderwerk door de kortste tijdsbepalingen, als: des anderen daags, op den derden dag (Joh. 1, 29. 35. 44; 2, 1), zoo naauw, dat de verzoeking met hare veertig dagen daartusschen geene plaats kan vinden. Hier heeft Johannes derhalve eene ongeloofelijke gebeurtenis minder dan de synoptici; maar hij slaat haar niet over, wijl hij haar geschiedkundig gezag betwijfelde, maar wijl hij haar dogmatiesch te weinig naar zijn smaak vond. Wel bekleedde de duivel ook in zijn leerstelsel, én als bewerker der zonde onder de menschen, én als Christus tegenstander, eene voorname plaats, doch het streed met zijne hellenistiesche vorming hem in zigtbare gestalte te doen optreden, en dat Jezus met hem, als met iemand van gelijken rang, een formeel tweegevecht zou gehouden hebben, scheen hem weinig te strooken met de waardigheid van den Zoon Gods. Daarom zocht de schrijver van het vierde Evangelie, gelijk dikwijls elders, zoo ook hier met opoffering van den vorm den inhoud en het resultaat der verzoekingsgeschiedenis vast te houden, waarbij hij zich aan de voorstelling van den derden Evangelist omtrent het lijden als eene nieuwe aanvechting des Satans hield. In dien zin schrijft hij, ook hierin Lukas (22, 3) volgend, doch zonder zijne woorden, die aan een bepaald bezeten zijn door den duivel herinneren, te gebruiken (schoon hij hun hoofdzakelijken inhoud overigens ook 6, 70 in zijn verhaal weet in te weven), inzonderheid het verraad van Judas aan eene ingeving des Satans toe (13, 2), en vat verder vóór het begin der eigenlijke lijdensgeschiedenis alles, wat als de werkelijke dogmatiesche inhoud der verzoekingsgeschiedenis kan beschouwd worden, in de woorden te zamen, die hij zijnen Christus in den mond legt (14, 30): „De overste der wereld komt en heeft niets aan mij."

Door op deze wijze de verzoekingsgeschiedenis als eene messiaansche mythe voor te stellen, ontslaan wij ons vooreerst van die verdrietige taak, waartoe zij zich gedoemd zien, die haar met haren duur van veertig dagen tusschen de hier

juist zoo fijne mazen van het verhaal bij Johannes willen invoegen. Daartoe heeft de apologetiesche theologie naauwelijks eene enkele plaats, van dat het geschiedverhaal van het vierde Evangelie begint, 1, 19, tot op 4, 54, onaangeroerd gelaten, doch steeds met even ongunstig gevolg, daar het johanneïesch verhaal niet alleen niet berekend is op de mogelijke inschuiving, maar waarschijnlijk omgekeerd op de uitsluiting der verzoekingsgeschiedenis. Doch afgezien ook van deze onvereenigbaarheid van het johanneïesche Evangelie met de synoptiesche, die bij onze voorstelling omtrent het eerste niets bewijst tegen het verhaal van de laatste, levert dit verhaal ten andere op zichzelf reeds zoovele en gewigtige zwarigheden op, dat men eene opvatting daarvan, die deze van te voren reeds afsnijdt, als eene welkome aanwinst mag beschouwen. Want zoo stout zullen er heden ten dage slechts weinigen wezen, dat zij het wagen zich bij Ebrard aan te sluiten, als deze beweert, dat de waardigheid van Jezus als van den tweeden Adam vorderde, dat de Satan hem evenals den eersten persoonlijk en in zigtbare gestalte, doch niet meer als dezen in het ligchaam eens diers vermomd, maar in eigene gedaante verscheen. Aan de uitvlugten van een visioen, een droom, eene gelijkenis, enz. echter behoeft men slechts te herinneren, om het elk met het oog op den tekst, die duidelijk van een werkelijk, uitwendig voorval spreekt, te doen inzien dat zij onaanneemlijk zijn in dezelfde mate, als eene mythe de meestwaarschijnlijke voorstelling wordt, wanneer men zich slechts eens op het juiste standpunt geplaatst heeft.

Door ons hier ook met de verhalen omtrent Jezus doop en verzoeking bezig te houden, hebben wij de grens reeds overschreden, die de evangeliesche voorgeschiedenis gewoonlijk afsluit en in den laatsten tijd ook als de grenslijn van het gebied wordt beschouwd, waarop men het bestaan van mythiesche elementen niet meer wil loochenen. De geheele godgeleerde school, die haar eigenaardig karakter aan Schleiermacher ontleent en als wier vertegenwoordigers wij hier slechts de Wette en Hase willen noemen, laat met haren meester, ja in nog ruimer omvang en zin dan deze, de historiesche beteekenis der geboorte- en kindsheidsgeschiedenis varen en beschouwt ze als een zamenweefsel van sagen en verdichtsels uit den vroegsten tijd der christelijke kerk, waarvan men de historiesche kern, als die misschien bestaan heeft,

toch in geen geval meer kan terugvinden [1]). Daarin volgt men het voorbeeld van verstandige en vastberaden veldheeren, die om eene vesting te beter te kunnen verdedigen, onweerbare voorsteden prijsgeven, ja zelfs geen bezwaar maken die in brand te steken. Trouwens men heeft in den laatsten tijd alle gelegenheid gehad, de evangeliesche voorgeschiedenis als zoodanig eene tegen het kritiesche belegeringsgeschut niet langer verdedigbare voorstad te leeren kennen, en er behoort òf de volle eigenzinnigheid en bekrompenheid der oudere Tübinger school, òf de volkomene rabulistiesche onbeschaamdheid der nieuw-kerkelijke rigting toe, om als Schmid of Ebrard de oogen te sluiten voor iets, wat zoo zonneklaar is, en ook dit deel der evangelische geschiedenis als volkomen historiesch te willen vasthouden.

Toch is er iets in de handelwijze dezer theologen, dat ons noopt hun tegenover die anderen regt te doen wedervaren. Het platbranden eener voorstad is eerst dan raadzaam, als zij van dat deel der stad, hetwelk men verdedigen wil, zoo volkomen afgescheiden, of dit laatste van zulk eene vuurvaste stof is, dat men niet behoeft te vreezen dat ook dit deel door het vuur zal worden aangetast. Is dit echter mogelijk, of zelfs waarschijnlijk, dan laat men liever de voorstad staan en ziet hoelang men haar houden kan, dan dat men door haar in den brand te steken den ondergang der geheele plaats bespoedigt. Trouwens, wanneer wij genoemde theologen van de eerste soort hooren spreken, dan schijnt het alsof het evangeliesch verhaal aangaande Jezus openbaar leven in geen enkel opzigt door zoodanig gevaar wordt bedreigd. Wal en ringmuur is hun de getuigenis der apostelen, die (volgens Handel. 1, 21 vlg.; 10, 37 vlg.; vergeleken met Marc. 1, 1) eerst met den doop van Johannes aanvangt [2]). Doch diezelfde theologen willen immers de synoptiesche Evangeliën niet als apostoliesche getuigenis erkennen, terwijl zij die van Johannes, dien zij als ooggetuige niet willen missen, meer en meer illusoir weten te maken door de bekende alibi's, waartoe zij hunne toevlugt nemen, zoodra hij iets ongeloofelijks verhaalt. Wat daarentegen de vuurvaste stof betreft, waaruit de verhalen uit het openbaar leven van Jezus heeten zamengesteld te zijn, zien wij aanstonds achter den ringmuur vooreerst de doopgeschiedenis met de duif en de hemelstem, van

[1]) Hase, Leben Jesu, § 26.

[2]) Hase, als boven.

welke de eerste ook bij Johannes voorkomt, en dan de verzoekingsgeschiedenis met den persoonlijk optredenden duivel: stoffen, zoo brandbaar, als ergens in de kindsheidsgeschiedenis worden aangetroffen, en waaraan dus het vuur, dat de voorstad verteert, zich gemakkelijk, ja noodzakelijk moet mededeelen. Of beginnen wij met het slot der evangeliesche geschiedenis, dan vinden wij daar het verhaal van Jezus hemelvaart, eenen gepasten tegenhanger der geschiedenis van zijne wonderbare geboorte, de geschiedenis der verheerlijking op den berg, die juist tegenover de doopgeschiedenis past, en dan loopen nog door de geheele geschiedenis van Jezus leven de verhalen aangaande zijne wonderen voort, die insgelijks uit eene gevaarlijke stof bestaan. Is het zoo in het hart der vesting gesteld, dan doet men waarlijk voorzigtig er tweemaal over na te denken, vóór men de voorstad in brand steekt; en wilde het ongeluk dat ik er in was, dan zou ik mij bij hen aansluiten, die liever het geheel, met inbegrip van de voorsteden, op goed geluk af verdedigen, dan door deze te verbranden het geheel aan een wis verderf prijsgeven willen. Het wezenlijke onderscheid tusschen de geschiedenis van Jezus kindsheid en die van zijn openbaar leven, zooals ons die in de Evangeliën worden beschreven, bestaat slechts daarin, dat de eerste, enkele geheel algemeene berigten uitgezonderd, niets geschiedkundigs bevat, de laatste, bij veel ongeschiedkundigs, toch ook wat historiesch vaststaat en dus den historieschen brand niet behoeft te vreezen. Dat historiesche echter zal tevens altijd het natuurlijke zijn; het bovennatuurlijke in de geschiedenis van Jezus openbaar leven is zoo geheel gelijkvormig aan dat in de geschiedenis zijner kindsheid, dat wie het aan gene zijde meent als geschiedkundig te moeten vasthouden, het beste doet, zijne historiesche waarde, waar het zich aan deze zijde openbaart, niet in twijfel te trekken.

TWEEDE HOOFDSTUK.

DE MYTHIESCHE GESCHIEDENIS VAN JEZUS OPENBAAR LEVEN.

67.

Dankt de geschiedenis van Jezus geboorte en kindsheid, met uitzondering van een paar schrale historiesche berigten, haar ontstaan volkomen aan dogmatiesche voorstellingen, en behoorde zij daarom geheel tot ons tegenwoordig gebied, waarop wij ons voorstellen, de ontwikkeling der mythiesche geschiedenis van Christus genetiesch aan te toonen, terwijl wij in het vorige boek, waarin wij Jezus werkelijke geschiedenis beschouwden, niets met haar wisten aan te vangen: in de geschiedenis van zijn openbaar leven vonden wij, gelijk uit het voorgaande boek gebleken is, veel wat historiesche waarde bezat, zoowel wat Jezus daden als vooral wat zijne reden betreft, waarom wij ons dan ook hier alleen met het overschot zullen bezighouden, dat binnen de lijst van het historiesche niet kon worden opgenomen. Hiertoe behoort in de eerste plaats het wonderbare, zoowel de wonderen, die Jezus verrigt heeft, als die met hem of met betrekking tot hem zijn voorgevallen; doch verder behoort daartoe ook veel, dat wel niet, als het wonder, strijdt tegen de natuurwetten, maar toch met die der geschiedkundige waarschijnlijkheid, dat wil zeggen veel, waaromtrent men zich gemakkelijker verklaren kan, hoe het als gewrocht der godsdienstige sage of verdichting kan

ontstaan zijn, dan hoe het werkelijk zou hebben kunnen geschieden. Dat de meeningen hieromtrent verschillen kunnen spreekt van zelf; wij stellen ons derhalve daarmede tevreden, slechts die stukken uit de geschiedenis van Jezus openbaar leven hier te beschouwen, wier mythiesch karakter zonder veel moeite elk in het oog moet vallen. Zoodanige stukken zijn uit den aanvang van Jezus openbaar leven, zijne verhouding tot zijnen wegbereider en tot zijne jongeren, uit het slot de verhalen aangaande Jezus verheerlijking en zijnen intogt in Jeruzalem, terwijl de talrijke wonderverhalen van het begin tot aan het slot dezer periode voortloopen.

EERSTE MYTHENGROEP.

JEZUS EN ZIJN WEGBEREIDER.

68.

Men bezat het historiesch feit, dat Johannes Jezus gedoopt had. Doch dogmatiesch wenschte men de zaak dit aanzien te geven, dat Johannes door zijnen doop, als door eene zalving, Jezus tot zijn Messiasambt had ingewijd. Vandaar de reeds vroeger beschouwde doopgeschiedenis.

Doch nu leerde de geschiedenis verder nog, dat de Dooper, nadat hij Jezus gedoopt had, zich niet bij Jezus had aangesloten, maar geheel als vroeger zijnen doop had voortgezet. Dat behaagde natuurlijk den voorstanders van het christelijk dogma niet; de Dooper moest Jezus ook zelf nog als den Messias hebben erkend. Hoe de synoptiesche overlevering daartoe reeds door hare voorstelling der doopgeschiedenis zocht te geraken, hebben wij gezien. Doordat zij Johannes tot oog- en oorgetuige van het wonder maakte, dat bij gelegenheid van den doop zou geschied zijn, sprak van zelf, dat hij die leering niet in den wind sloeg, maar Jezus erkende voor dengene, waarvoor de hemelstem hem verklaarde. Reeds vroeger had hij gewezen op eenen, die sterker was dan hij, die na hem komen en met den heiligen geest doopen zou. Dat hij daarmede reeds bepaaldelijk de persoon van Jezus van Nazaret zou bedoeld hebben, wordt niet uitdrukkelijk gezegd, doch men moet zulks onderstellen naar zijne geboortegeschiedenis bij Lukas; en wanneer hij bij Mattheüs Jezus, die tot hem komt om gedoopt te worden, daarvan wil terughouden door

te verklaren, dat hij veeleer noodig had door hem gedoopt te worden, dan moet hij reeds vóór het bij den doop voorgevallene wonder in Jezus dien sterkere gezien hebben. Deze hulde door den Dooper aan Jezus bewezen stelde het Hebreër-Evangelie ook aanschouwelijk voor, daar het den Dooper, nadat de hemelstem gesproken heeft, aan Jezus voeten ter nedervallen en hem dezen laat verzoeken om met zijnen doop gedoopt te worden [1]).

Altijd echter bleef de vraag bestaan, waarom de Dooper toch, nadat God zelf hem den magtigere, tot wiens komst hij slechts moest voorbereiden, getoond en als het ware voorgesteld had, niet aanstonds zijne taak als geëindigd beschouwd en zich bij hem aangesloten had? Daarop antwoordde de synoptiesche overlevering dadelijk door het verhaal van Jezus verblijf gedurende veertig dagen in de woestijn, waar de Messias alleen moest zijn. Verder laten Mattheüs en Marcus, zooals men zich omtrent voorstellen moet, gedurende of op het slot van dit verblijf des Doopers gevangenneming volgen, waardoor dan natuurlijk aan geene aansluiting meer te denken valt.

Nu wist men echter of meende althans te weten, dat Johannes niet aanstonds om het leven gebragt, maar eenigen tijd gevangen gehouden was, en daar Jezus gedurende dien tijd zijne openbare werkzaamheid zou aangevangen hebben, kon men het zich niet anders voorstellen, als dat de Dooper daarvan nog zou kennis gedragen hebben (Matth. 11, 1 vlg.; Luk. 7, 18 vlg.). Het zich wijd en zijd verbreidende gerucht van Jezus wonderdaden moest hem ook binnen de muren des kerkers ter oore komen, en daar hij van den beginne eenen, die na hem komen zou, had aangekondigd, drong zich thans de vraag aan hem op, of de man, die zulke daden verrigtte, niet juist die verwachte Messias was, om wien aan te kondigen hij gezonden was. Doch wanneer hij eenmaal bij zijnen doop den heiligen geest in de gestalte eener duif boven Jezus had zien zweven en de hemelsche verkondiging van zijn Zoonschap Gods vernomen had, dan moest hij weten, zonder dat hij daarnaar behoefde te vragen, dat Jezus en niemand anders die komende was, en als hij inmiddels bovendien van zijne wonderdaden had gehoord, dan kon dit hem slechts bevestigen in zijne overtuiging. Zóó laten vragen, als hij volgens het verhaal der synoptici doet, en daarbij nog met bijvoeging dier woorden, waarin zijn twijfel doorstraalt, of men misschien

[1]) Epiphan. haeres. XXX, 18.

nog op een ander moest wachten? kon hij slechts dan, als hij hetzij inmiddels aan de beteekenis van het wonder bij den doop was beginnen te twijfelen, òf als dit in het geheel niet was geschied. Dat hij nu echter in de gevangenis het geloof verloren zou hebben aan het verhevene wonderteeken, waarvan hij verwaardigd was geweest getuige te zijn, zoo zwaar een vergrijp wordt met geen enkel woord in ons verhaal aangeduid. Wij moeten derhalve aannemen, dat voor onzen synoptieschen verhaler het doopwonder niet voorafgaat, dat wil zeggen dat het verhaal aangaande de boodschap van den gevangen Dooper oorspronkelijk van eenen schrijver afkomstig is, die niets wist van een wonder, dat bij Jezus doop zou voorgevallen zijn. Daarom laat hij hem vragen, gelijk ook ieder ander vragen kon, namelijk, daar men ook iemand, die eenvoudig slechts profeet was, de magt toekende om wonderen te verrigten, of de wonderen, die hem van Jezus verhaald werden, werkelijk aanduidden, dat hij de verwachte Messias was, of dat men, gelijk reeds zoo dikwijls was geschied, diens komst eerst later tegemoet moest zien? Als antwoord op deze vraag komt hier eene uitspraak van Jezus voor, die, zoo zij inderdaad van hem afkomstig is, volgens hetgeen reeds vroeger door ons is aangetoond, alleen op de zedelijke wonderen, door hem verrigt, kan slaan [1]), doch door den Evangelist verstaan wordt als eene toespeling op de werkelijke, zinnelijke wonderen, die Jezus verrigt had.

Wat invloed dit antwoord op den Dooper heeft uitgeoefend, of het hem bewogen heeft Jezus te erkennen als dengene, die komen zou, wordt niet gezegd; daarentegen wordt Jezus eene rede aangaande Johannes in den mond gelegd, die hij zeer goed, ook zonder dat zulk eene boodschap tot hem kwam, kan gehouden hebben, doch aan welke juist hier eene plaats wordt ingeruimd, wijl zij geschikt scheen, om de algemeen bekende omstandigheid, dat de Dooper zich niet aan Jezus had aangesloten, minder aanstootelijk te maken. Terwijl namelijk in deze rede (Matth. 11, 7 vlg.; Luk. 7, 24 vlg.) Johannes aan den eenen kant als de beloofde wegbereider van den Messias, als de meest verhevene persoonlijkheid van den ouden tijd wordt erkend, moet hij toch aan den anderen kant scherp onderscheiden worden van de zonen des nieuweren tijds, des hemelrijks van den Messias, ja wordt zelfs beneden den geringste van deze geplaatst, waardoor het dus minder verwon-

[1]) Zie hierboven, Eerste boek, blz. 331.

dering kon wekken, dat hij ook niet ten volle hem begreep, die dezen nieuwen tijd had doen aanbreken.

Ook Lukas gewaagt er met een enkel woord van (3, 20), dat Johannes door Herodes in de gevangenis geworpen was; doch wanneer dit geschied is, en dat hij reeds uit de gevangenis deze boodschap tot Jezus zou hebben gezonden, zooals Mattheüs ons berigt, vinden wij bij Lukas niet vermeld. Doch daardoor werd nu de uitslag dezer zendingsgeschiedenis, waarvan wij in het geheel niet bemerken dat zij vrucht heeft opgeleverd, op nieuws onbevredigend. Als Johannes, op het oogenblik, dat de door hem als grooter dan hij zelf aangekondigde profeet zijne openbare werkzaamheid aanving, en deze nu bovendien zijnen twijfel zoo nadrukkelijk beantwoord had, nog op vrije voeten was en door niets verhinderd werd, hem zijne onderworpenheid te betuigen, waarom heeft hij dit dan niet gedaan? Hij moest zulks gedaan hebben, wel niet door met doopen op te houden en zich bij hem aan te sluiten, want dat hij dit niet gedaan had, daarvoor was het voortbestaan zijner van Jezus jongeren scherp onderscheiden school een te sprekend bewijs; doch wel op die wijze, dat hij de vraag, of Jezus degene was die komen zou, in plaats van haar twijfelend tot Jezus zelf te rigten, voor zichzelven en anderen in den zin van het meest verzekerde geloof beantwoordde en omtrent zijne betrekking tot hem verklaringen gaf, die allen aanstoot moesten wegnemen. Deze wending heeft de vierde Evangelist aan het verhaal gegeven (1, 19—28), en zich daarbij, gelijk hij ook meermalen elders deed, bij Lukas aangesloten, het door deze aangevangene breeder ontwikkeld en voltooid.

Lukas had reeds aangetoond, dat het geloof der tot den Dooper zamenstroomende volksmenigte, die in den waan verkeerde of hij misschien ook de Messias was, aanleiding gaf tot zijn verwijzen op eenen, die magtiger was dan hij en na hem komen zou, en volgens hem heeft dit dus den meer bepaalden zin van een afslaan dezer waardigheid en hare opdragt aan dengene, die na hem kwam (3, 15; vgl. Hand. 13, 25). Den vierden Evangelist was ook dit ten deele nog niet officiëel genoeg. Het was niet voldoende, dat de lieden dit vermoeden slechts stil in hun hart hadden omgedragen, zij moesten het uitdrukkelijk in eene vraag aan den Dooper hebben uitgesproken; en zij, die deze vraag tot den Dooper rigtten, moesten niet bloot eene gewone volksmenigte, maar afgezanten van de joodsche overheid te Jeruzalem, priesters, en leviten geweest zijn,

opdat Jezus zich later op de ten hunnen aanhoore gegevene verklaring des Doopers als op eene voor de menschheid kracht van bewijs bezittende getuigenis zou kunnen beroepen (vgl. Joh. 5, 33 vlg.). Daarbij deed zich slechts de zwarigheid voor, dat hetgeen men van eene onbevooroordeelde, ligt opgewondene volksmenigte ligt kan begrijpen, ondenkbaar is van de zijde der joodsche priestervorsten en hunne farizeesche afgezanten: dat zij namelijk den Dooper, wiens boetprediking hun onmogelijk naar den zin kon zijn en die de sekte der farizeërs ook nadrukkelijk was aangevallen, achtereenvolgens de titels van Messias, van Elia, van profeet zouden aangeboden hebben, om telkens afgewezen te worden. Dat zij het met kwade bedoeling zouden gedaan hebben, om Johannes, als hij zich een dezer titels liet welgevallen, evenals later Jezus, daardoor te kunnen vangen, bij de Romeinen verdacht te maken en te doen veroordeelen, wordt nergens door den Evangelist aangeduid, wiens bedoeling veeleer enkel deze is, om Johannes al die titels te doen van de hand wijzen: doch zou hij daartoe in staat zijn, dan moesten zij hem aangeboden worden. Bij Lukas had hij slechts den titel van Messias ten gunste van Jezus geweigerd; terwijl bij al de synoptiesche Evangelisten Jezus zelf hem in zekeren zin voor Elia en eenen profeet in de meest verhevene beteekenis des woords verklaart (Matth. 17, 12 vlg.; vgl. 11, 9. 14). In het vierde Evangelie moet hij ook de beide laatste eeretitels van zich wijzen, deels om zich op een nog nederiger standpunt tegenover Jezus te plaatsen, ten deele misschien ook, wijl den schrijver de voorstelling aangaande den Dooper als tweede Elia te joodsch was.

Doch ook de zending der beide Johannesjongeren tot Jezus heeft de vierde Evangelist, slechts in eenen naar zijne manier omgewerkten vorm, weten te behouden. Bij hem verwijst Johannes niet eerst later uit de gevangenis, maar aanstonds na den doop, twee zijner jongeren tot den rondwandelenden Jezus, en niet met de twijfelende vraag, of hij degene is, die komen zal, maar met de bepaalde verzekering, dat hij het lam Gods is, dat de zonde der wereld draagt. Evenals Jezus hierop bij de synoptici de afgezanten beveelt hunnen meester te verkondigen, wat zij gehoord en gezien hebben, zoo geeft hij hier op de vraag der beide Johannesjongeren, waar hij zich ophoudt ten antwoord: komt en ziet! waarop beide, in plaats van als bij de synoptici tot Johannes terug te keeren,

Jezus volgen en ook andere jongeren tot hem voeren (1, 35 vlg.).

Daar men in de vraag, die de Dooper bij Mattheüs en Lukas door de twee jongeren doen laat, zooals zij thans in het verband der beide Evangeliën na de doopgeschiedenis voorkomt, slechts de uitdrukking van zijnen twijfel en den door hem genomen aanstoot kon zien, wilde de vierde Evangelist ook deze bijzonderheid liever zoo wijzigen dat zij onschadelijk werd, dan geheel onveranderd laten. Het nemen van aanstoot wordt dus den jongeren des Doopers ten laste gelegd: zij, niet de meester zelf, zouden zich daaraan geërgerd hebben, dat hij, die eens aan de Jordaan tot het gevolg huns meesters behoorde, nu grooteren naloop had dan deze zelf, en niet Jezus boodschapte Johannes, maar deze zelf gaf zijnen jongeren de ophelderende verklaring (3, 22 vlg.). Dat het bezwaar, waarmede de jongeren van Johannes tot hunnen meester komen, zamenhing met hun geschil met eenen Jood over de reiniging, namelijk de reinigende kracht des doops (vs. 25), en Johannes in zijn antwoord Jezus met den bruidegom, zichzelven met diens vriend vergelijkt (vs. 29), herinnert aan eene andere synoptiesche plaats (Matth. 9, 14 vlg.), in welke de jongeren van Johannes tot Jezus komen met de vraag, waarom zij en de farizeën zoo veel vasten, en zijne jongeren niet? en Jezus hun ten antwoord geeft, dat het voor de vrienden des bruidegoms niet past te treuren en te vasten, zoolang de bruidegom in hun midden is. Ook deze plaats heeft de vierde Evangelist hier omgewerkt, en aan de vergelijking van Jezus met den bruidegom deze wending gegeven, dat niet, als bij de synoptici, de tijd der aanwezigheid des bruidegoms aan den tijd, dat hij uit hun midden zal weggenomen zijn, namelijk de tijd van Jezus leven aan den tijd na zijnen dood, maar de bruidegom, dat wil zeggen de uit den hemel nedergedaalde Zoon Gods, aan zijnen slechts van de aarde zijnden wegbereider wordt overgesteld. Terwijl de Dooper zelf verklaart degene te wezen, die tegenover den wassenden Jezus moet afnemen, zegt hij deels omtrent zichzelven met betrekking tot Jezus hetzelfde, wat de schrijver der boeken Samuëls van Saul zegt in betrekking tot David (2 Sam. 3, 1); doch opdat dit geheel en al de waarde eener vrijwillige ondergeschiktheid mogt verkrijgen, wordt uitdrukkelijk gezegd, dat hij nog niet in de gevangenis was geworpen (vs. 24), maar veeleer nog in volle vrijheid en zonder eenigen dwang de wapenen voor Jezus had nedergelegd.

De tegenstrijdigheid met Mattheüs, die de openbare werkzaamheid van Jezus eerst na des Doopers gevangenneming een aanvang laat nemen, springt hier in het oog; doch ook overigens geeft ons de vierde Evangelist van den Dooper eene voorstelling, die zich noch met de wijze, waarop hij in de drie eerste Evangeliën geschetst wordt, noch met de geschiedkundige waarschijnlijkheid overeenbrengen laat, en slechts door het eigenaardig karakter van dit Evangelie kan verklaard worden. Wel kan men het als van minder gewigt beschouwen, dat hij het woeste uiterlijk, de kleeding en leefwijze van den profeet niet schetst, daar hij toch ook de profetiesche plaats aangaande den roepende in de woestijn op hem doet slaan (1, 23). Doch van bedenkelijker aard is eene andere uitlating in zijne schildering des Doopers. Bij de synoptici handelt diens prediking over deze twee onderwerpen: doet boete en bekeert u, want het hemelrijk is nabij. Johannes maakt van dit eerste deel in het geheel geene melding, om daarentegen het tweede, doch in vrijer en meer verheven zin, des te ruimer te behandelen. Evenals de synoptici, laat ook hij den Dooper op eenen, die na hem komt en magtiger en verhevener dan hij is, wijzen: doch diens hoogere waardigheid wordt nader in trekken geschetst, die deels aan den Dooper der synoptici, deels aan den gedachtenkring der synoptici zelven vreemd zijn. Dat hij het lam is, dat de zonde der wereld draagt (Joh. 1, 29. 36), deze toepassing der profetie van Jesaia (53, 4 vlg. 7) op Jezus is wel is waar ook den drie eersten Evangelisten niet vreemd, wanneer zij in den stervenden Jezus een zoenoffer voor velen zien (Matth. 20, 28; Marc. 10, 25; vergel. Matth. 26, 28); maar het valt hun niet in bij den Dooper reeds een inzigt te onderstellen, waartoe Jezus jongeren eerst na zijnen dood langzamerhand geraakten. Wat echter de Dooper in het vierde Evangelie verder zegt, dat de na hem gekomene Jezus slechts daarom hem voorbijstreeft, wijl hij vóór hem geweest is (1, 15. 30), slechts daarom boven alle anderen verheven is, wijl hij uit den hemel is nedergedaald en op aarde verkondigt, wat hij daar gezien en gehoord heeft (3, 31 vlg.), deze voorstelling omtrent het hemelsch voorbestaan van Jezus vóór zijne menschwording is niet alleen den synoptieschen Dooper, maar den synoptici zelven vreemd en slechts eene eigenaardigheid van den vierden Evangelist, die haar op zijne subjectieve manier ook zijnen Dooper in den mond legt, en om daaraan geen twijfel te

laten bestaan, hier ten deele dezelfde woorden en uitdrukkingen doet gebruiken, in welke hij kort te voren zijnen Jezus tot Nikodemus heeft doen spreken. Heeft Jezus tot Nikodemus gezegd: „Wat uit het vleesch geboren is, dat is vleesch, en wat uit den geest geboren is, dat is geest; wij spreken wat wij weten, en getuigen wat wij gezien hebben, en gijlieden neemt onze getuigenis niet aan" (3, 6, 11); zoo zegt nu ook de Dooper omtrent Jezus: „Wie van de aarde is, die is van de aarde en spreekt van de aarde; wie van den hemel komt, die is hooger dan allen, en wat hij gezien en gehoord heeft, dat getuigt hij, en niemand neemt zijne getuigenis aan" (3, 31 vlg.). Daar in het algemeen in het vierde Evangelie de Dooper, Jezus en de Evangelist, waar hij zijne eigene opmerkingen in den tekst vlecht, zich van dezelfde spraakwendingen bedienen en denzelfden gang van denkbeelden volgen, zijn hier slechts drie gevallen denkbaar. Of zoowel Jezus als de Evangelist hebben deze manier van spreken van den Dooper geleerd; òf zoowel de Dooper als de Evangelist hebben haar van Jezus overgenomen; òf eindelijk de Evangelist heeft zijne spreekmanier den Dooper en Jezus in den mond gelegd. Het eerste strijdt met den godsdienstigen eerbied, dien men Jezus meent verschuldigd te zijn, doch tevens ook met de historiesche waarschijnlijkheid, daar deels de synoptiesche Evangelisten niets weten van zoodanige gedachten en uitdrukkingen des Doopers, deels zoodanige speculatiën in het algemeen niet strooken met zijn standpunt. Het tweede, wat b. v. Hengstenberg aanneemt [1]), dat de apostel Johannes niet slechts zelf in zijne uitdrukkingen Jezus woorden gevolgd is, maar ook zijnen voormaligen meester, Johannes den Dooper, terwijl hij met Jezus in diens nabijheid vertoefde (Joh. 3, 22 vlg.), het kort te voren met Nikodemus gevoerde gesprek verhaald, en de Dooper zich nu van de meest treffende daarin voorkomende woorden bediend heeft, is toch zeker veel minder natuurlijk en waarschijnlijk, dan het derde, dat veeleer de Evangelist zoowel den Dooper als Jezus aldus laat spreken, als hij dit zelf gewoon was, wanneer hij zijne innigste godsdienstige overtuigingen wilde uitspreken, en hij inzonderheid hier den Dooper dezelfde denkbeelden en spraakwendingen in den mond legt, die hem uit het kort te voren door hem geboekte gesprek met Nikodemus nog voor den geest stonden en hij nog in de pen had.

[1]) In zijnen Commentar op Johannes.

Ook in de drie eerste Evangeliën wordt den Dooper overeenkomstig de met deze geschriften beoogde strekking de rol van voorlooper van den Messias aangewezen, doch in de gestrenge boetprediking heeft men hem toch nog iets eigendommelijks overgelaten; in het vierde Evangelie daarentegen heeft hij op zichzelf alle reden van bestaan verloren, en is er nog slechts als de aankondiger van dengene, die na hem komt, als het ware een houten wegwijzer; hij gelijkt op de helden der nieuwere tendenzdrama's, die van al het natuurlijk menschelijke ontdaan, of liever van binnen schoon gemaakt en met het haksel van het subjectieve pathos hunner dichters volgestopt zijn.

TWEEDE MYTHENGROEP.

JEZUS EN ZIJNE JONGEREN.

69.

De geschiedenis leerde, dat tot Jezus voornaamste jongeren verscheidene visschers en minstens één tollenaar hadden behoord. Het zinrijke woord, door Jezus met betrekking tot de eersten gesproken, was ook bewaard gebleven, dat hij hen van visschers in den gewonen zin, menschenvisschers wilde maken.

Nu wist men verder uit de oud-testamentiesche profetenlegendé, op wat wijze b. v. een Elia zijnen dienaar en opvolger Elisa tot zich zou geroepen hebben. Deze was juist bezig met ploegen en dreef twaalf span ossen voor zich uit, toen de profeet zijnen mantel op hem wierp; toen verliet Elisa zijne runderen en volgde Elia (1 Kon. 19, 19 vlg.)

Men kan niet nalaten bij dit verhaal aan de bekende bijzonderheid uit de romeinsche geschiedenis te denken, dat bij dreigend krijgsgevaar de afgezanten van den romeinschen senaat L. Quinctius Cincinnatus van zijn klein landgoed aan gene zijde des Tibers, waar hij zijne toga afgelegd hebbende met ploegen of het afpalen van een gracht bezig was, tot de dictatoriale waardigheid riepen [1]). Dat kan zich in werkelijkheid wel aldus hebben toegedragen, want dat een zoo voornaam man zelf zijnen akker bebouwde, komt overeen met den eenvoud der oud-romeinsche zeden, en dat de senaat hem van deze werkzaamheid tot de waardigheid van dictator riep, verklaart zich van zelf daardoor, dat hij zijnen medeburgers reeds meer-

[1]) Liv. III, 26.

malen in onderscheidene hooge betrekkingen uitstekende diensten had bewezen. Niettemin blijft ook hier de mogelijkheid eener omschepping der geschiedenis tot sage bestaan, daar de tegenstelling tusschen eene onaanzienlijke stoffelijke bezigheid en eene roeping tot eenen hoogen post niet slechts de verbeeldingskracht boeit, waar deze haar ontmoet, maar ook waar zij niet bestaat, gaarne door haar in het leven geroepen wordt.

Ook wat aangaat de beide bijbelsche verhalen, levert het ons geene zwarigheid op, dat een Elisa vroeger landbouwer, een Petrus en Johannes vroeger visschers kunnen geweest zijn, en inzoover zouden de roepingsverhalen, die ons aangaande hen worden medegedeeld, niet buiten het gebied der historiesche mogelijkheid gelegen zijn. Slechts eene zaak is hier anders: deze mannen worden niet als Cincinnatus geroepen, omdat zij hun, die hen roepen, vroeger bewijzen hunner bekwaamheid hebben gegeven; maar Elisa ten gevolge van een onmiddellijk goddelijk bevel (vs. 16), de visscher-apostelen door den scherpzienden blik van den Messias, waarmede Jezus de menschen bij de eerste ontmoeting doorzag. De beroeping van Cincinnatus, hoewel op het eerste oogenblik verrassend, is echter eene zaak, waarvoor eene gezonde reden en een natuurlijke zamenhang bestaan. Doch beiden missen wij bij de roeping zoowel van den profetenjonger als van de apostelen, waarom wij hetgeen ons dienaangaande verhaald wordt als werkelijke vruchten der sage leeren kennen, iets, waarvan wij alleen de mogelijkheid bij het romeinsche verhaal aannamen.

Het kan zijn dat onderscheidene der meest uitstekende van Jezus jongeren vroeger visschers zijn geweest en dat Jezus hen bij hun later beroep, op hun vroeger handwerk zinspelende, menschenvisschers genoemd heeft; gelijk hij ook het hemelrijk met een net vergeleek, waarin allerlei soort van visschen gevangen worden (Matth. 13, 47 vlg.). Doch hij kan hen aldus genoemd hebben, toen zij hun voormalig bedrijf reeds geruimen tijd hadden laten varen; ja ook de uitdrukking, dat hij hen menschenvisschers maken wilde, kan hij gebruikt hebben, toen hij, na hen geruimen tijd gekend te hebben, hen voor het apostelambt geschikt achtte, zonder dat een tooneel, als dat, hetwelk Mattheüs (4, 18—22) en Marcus (1, 16—20) ons beschrijven, behoeft te zijn voorafgegaan.

Dat wij daarin eene vrucht der sage bezitten, blijkt echter niet enkel uit hunne overeenkomst, maar ook uit een merk-

waardig verschil van de oud-testamentiesche profetenroeping. Elisa had Elia verzocht hem toe te staan eerst nog zijne ouders vaarwel te zeggen, en de vergunning daartoe zonder eenig bezwaar ontvangen, en was eerst na afscheid te hebben genomen Elia gevolgd. Dezen trek missen wij in het evangeliesch verhaal. Hoe hoog de Messias stond boven een gewoon profeet, moest ook daardoor in het licht gesteld worden, dat, als hij tot zijne navolging riep, van zoodanig uitstel geen sprake mogt zijn. De door Jezus geroepene visschers volgen hem oogenblikkelijk en onvoorwaardelijk; zij laten niet slechts de taak, waarmede zij zich juist bezig hielden, rusten en onafgedaan liggen, maar de zonen van Zebedeüs laten ook hunnen vader in den steek, terwijl alleen Marcus er melding van maakt, opdat hij niet te hulpeloos zou achterblijven en zijne zonen derhalve al te achteloos mogten schijnen, dat de huurlingen bij hem blijven. Maar die bede om uitstel wordt niet enkel weggelaten uit de roeping der apostelen, maar aan deze goed geslaagde, door de geroepenen onvoorwaardelijk gehoorzaamde roeping, worden andere overgesteld, die mislukten door het verlangen naar uitstel, of bij welke althans dit verlangen uitdrukkelijk moest van de hand gewezen worden. De beteekenisvolle woorden van Jezus: „laat de dooden hunne dooden begraven," en „niemand, die zijne hand aan den ploeg geslagen heeft en achterwaarts ziet, is geschikt voor het koningrijk Gods," zouden gesproken zijn bij gelegenheid, dat de eenemaal een geroepene eerst zijnen vader verlangde te begraven, een ander gewenscht had eerst van de zijnen afscheid te nemen (Matth. 8, 21 vlg.; Luk. 9, 59—62).

Doch eene eenvoudige geschiedenis zonder wonderen, gelijk de roepingsgeschiedenis bij Mattheüs en den hem navertellenden Marcus is, bevredigde de verbeeldingskracht der vroegste christelijke kringen bij lange na niet. Voor ons is het wel reeds wonderbaar genoeg, dat Jezus mannen, die hij, als men het verhaal gelooven mag, voor de eerste maal zag, of althans niet nader kende, zonder meer tot zijne navolging riep en deze zonder meer aan zijne roepstem gehoor gaven; doch de aandachtige toehoorder der evangelieprediking verlangde nog meer. De verklaring van Jezus, dat hij de door hem geroepene mannen menschenvisschers wilde maken, was een bloot woord; men begeerde bij dit keerpunt der evangeliesche geschiedenis, bij gelegenheid der in hare gevolgen zoo beslissende roeping der eerste apostelen, eene daaraan geëvenredigde daad, een dat

woord zoowel bevestigend als veraanschouwelijkend wonder daarmede te verbinden. Gelijk reeds opgemerkt is, had Jezus de voor het hemelrijk geworvene menschen met gevangene visschen, het hemelrijk zelf met een in de zee uitgeworpen net vergeleken. Als gevangene visschen derhalve bekeerde menschen beteekenden, dan was eene wonderbaar rijke vischvangst, die Jezus zijnen jongeren thans deed ten deel vallen, het voorbeeld der talrijke bekeeringen tot het geloof in hem, die hun later gelukken zouden. In dezen veranderden vorm komt het verhaal bij Lukas voor (5, 1—11), die daarentegen het eenvoudige roepingsverhaal der beide eerste Evangeliën niet heeft. Hij laat haar een weinig later geschieden en geeft ook eene andere aanleiding daarvoor op. Bij Mattheüs en Marcus ziet Jezus, terwijl hij aan het galileesche meer rondwandelt, eerst de broeders Simon en Andreas hun net uitwerpen, en noodigt hen aan den oever staande uit, hem als menschenvisschers te volgen, waarop zij hunne netten verlaten en zich bij hem voegen; daarop ziet hij insgelijks Jakobus en Johannes met hunnen vader Zebedeüs in het schip bezig hunne netten te herstellen, en roept hen met gelijk gevolg tot zich. Hier bij Lukas bespeurt hij, leerende aan den oever van het meer en door eene talrijke schaar toehoorders omgeven, twee schepen, waarvan het eene aan Petrus, het andere den beiden zonen van Zebedeüs toebehoort, die allen bezig waren aan land hunne netten schoon te wasschen. Hij bestijgt het eerste dier schepen, gebiedt Simon (Andreas komt in het verhaal van Lukas niet voor) een weinig van den oever af te steken, en spreekt zoo in het schip gezeten tot de menigte. Als hij zijne rede geëindigd heeft, heet hij Petrus het meer verder op te varen en de netten tot de vangst uit te werpen. Schoon er op wijzende, dat zij gedurende den vorigen nacht zonder eenig gevolg zijn werkzaam geweest, wil Petrus het toch op Jezus woord beproeven, en nu vangt hij met zijn scheepsvolk zulk eene menigte visch, dat het net niet alleen scheurt, maar, als zij een deel hunner vangst in het schip der zonen van Zebedeüs overstorten, beide vaartuigen dreigen te zinken. Als Jezus daarop de aan ontzetting grenzende verbazing der lieden en inzonderheid van Petrus over zulk een wonder door het woord, dat zij van nu af menschenvisschers zullen wezen, doet bedaren, en de mannen dientengevolge alles verlaten en hem navolgen, dan bespeuren wij aan den eenen kant, dat wij hier hetzelfde, slechts tot een wonderverhaal omgeschapene verhaal

hebben als bij Mattheüs en Marcus, doch aan den anderen kant kan er geen twijfel omtrent bestaan, dat het wonder symboliesch is, en naar aanleiding der reeds besprokene gelijkenis van Jezus de latere, zoo rijk gezegende werkzaamheid der apostelen onder het beeld eener rijke vischvangst zigtbaar voorstelt.

Daarbij rijst de vraag, of wij zelfs nog niet verder moeten gaan en ook in de bijzondere trekken van het verhaal symboliesche toespelingen moeten zoeken. Als Petrus Jezus, die hem gebiedt verder in zee te steken en het net daar uit te werpen, het geringe gevolg hunner werkzaamheid gedurende den afgeloopen nacht tegenwerpt, doch daarop op Jezus aanwijzing zulk eene rijke vangst doet, dan kan men hierin bijna niet anders zien als de tegenstelling tusschen de karige stoffelijke opbrengst van hun burgerlijk beroep en de rijke geestelijke vruchten der hun door Jezus opgedragene taak; en evenzoo kan met het scheuren der netten en de noodzakelijke verdeeling der vangst in twee schepen slechts als eene plastiesche voorstelling der overvloedige vangst beschouwen. Of echter de schrijver van het derde Evangelie, die toch ook tevens de Handelingen heeft opgesteld, bij den eerst vruchteloozen, doch daarna, als zij dien op Jezus bevel hervatten, zoo rijk gezegenden arbeid der apostoliesche menschenvisschers niet aan het geringe gevolg der evangelieverkondiging onder de Joden, het boven verwachting gunstige onder de heidenen [1]), bij het scheuren van Petrus net ten gevolge der overrijke vischvangst niet aan de dreigende scheuring der gemeente ten gevolge van Paulus werkzaamheid, en bij het verdeelen van de vangst in twee vaartuigen niet aan het ontstaan van heiden-christelijke gemeenten naast de joodsch-christelijke gedacht heeft, is eene vraag, die ten volle verdient overwogen te worden, en waarover misschien de vergelijking met een ander verhaal nog meer licht verspreidt.

Ook het vierde Evangelie spreekt namelijk in zijn slothoofdstuk (21, 1—14) van eene wonderbare vischvangst, en dat het deze niet eene plaats inruimt als het derde in den aanvang van Jezus openbare werkzaamheid, maar geheel op het slot van zijne aardsche omwandeling, te midden van het tijdperk der opstanding, zal ons evenmin als menige andere afwijking kunnen bewegen, daarin iets anders te zien als eene

[1]) Vergel. Volkmar, Die Religion Jesu, 816.

gewijzigde voorstelling der vischvangst bij Lukas. De schrijver heeft namelijk door dit verhaal nog bijzonderheden van twee andere wonderverhalen, het gaan op zee en de spijziging, heengevlochten, die echter hier, waar het terrein, waarop het geheel zich beweegt, de aardsche omwandeling van den verrezene, zelf een wonder is, hun wonderbaar karakter verliezen: Jezus wandelt niet op het meer, hetgeen in den verrezene niets bijzonders zou geweest zijn, maar staat aan den oever, en Petrus beproeft niet op de golven te wandelen, maar zwemt eenvoudig tot hem over; evenals later het brood en de visch, die Jezus onder de zijnen verdeelt, wel aanwezig zijn, men weet niet hoe, maar zonder dat er toch sprake zij van wonderbare schepping of vermeerdering. Doch ook afgezien van deze bijmengsels heeft het verhaal van de vischvangst zelf menigerlei veranderingen ondergaan. Behalve Petrus en de zonen van Zebedeüs treft men hier nog Thomas en Nathanaël en bovendien nog twee ongenoemde jongeren aan; het voorval geschiedt daarbij niet als bij Lukas op den dag, die onmiddellijk volgt op den nacht, waarop zij vruchteloos waren bezig geweest, maar de schrijver doet ons zien, hoe Petrus en zijne medgezellen zonder eenig gevolg des nachts werkzaam zijn, en hij laat Jezus niet eerst in den loop van den volgenden dag, maar reeds aanstonds bij het eerste morgenkrieken aan den oever treden. Als het echter van de ter vischvangst uitgetogenen heet: „in dien nacht vingen zij niets" (vs. 3), volkomen zooals Petrus bij Lukas den Heer ten antwoord had gegeven: „den geheelen nacht door hebben wij gearbeid en niets gevangen" (vs. 5), als Jezus daarop des morgens, nadat de jongeren zijne vraag, of zij niet iets te eten hebben, ontkennend hadden beantwoord, hun gebiedt het net aan de regterzijde van het schip uit te werpen, wanneer zij iets vinden zouden (vs. 6), gelijk hij bij Lukas Simon had bevolen, naar de diepte af te steken en de netten tot de vangst uit te werpen (vs. 4), en als zij daarop volgens beide verhalen eene zoo rijke vangst doen, dat die zegen hun inderdaad tot last wordt, dan kan men niet anders als beide verhalen als variatiën op hetzelfde thema beschouwen.

De afwijkingen in de beschrijving van den gelukkigen uitslag bevestigen die meening, in plaats van haar te verzwakken. Terwijl Lukas namelijk alleen van eene groote menigte visch spreekt, bepaalt de schrijver van Joh. 21 hun getal uitdrukkelijk op 153, en dat wel groote visschen; terwijl

volgens Lukas hun aantal en hunne zwaarte het net doet scheuren, heet het bij Johannes slechts, dat zij het niet meer vermogten op te trekken, doch gescheurd was het niet, hoe veel visschen er ook zijn mogten; eindelijk, terwijl men bij Lukas de visschen tusschen de beide vaartuigen verdeelt, die daardoor dreigen te zinken, worden zij bij Johannes in het net aan land gesleept. Opmerking verdient hier ten aanzien van het getal 153 een woord van den kerkvader Hieronymus. „Zij, die de natuur en de eigenschappen der dieren beschrijven," merkt hij op [1]), „onder hen de voortreffelijke ciliciesche dichter Oppianus, zeggen, dat er 153 soorten van visschen bestaan; deze alle worden door den apostel gevangen en niets bleef ongevangen, evenals aanzienlijken en geringen, rijken en armen, alle soorten van menschen, uit de zee dezer wereld ter zaligheid worden opgehaald." Hieronymus beschouwt derhalve het getal 153 als het door al de natuurhistoriesche schrijvers van dien tijd, inzonderheid Oppianus, opgegevene getal van al de vischsoorten, en dat er toenmaals juist hetzelfde aantal visschen gevangen werden, daarin ziet hij eene profetiesche voorbeduiding van de omstandigheid, dat in vervolg van tijd allerlei soort van menschen door de prediking der apostelen in het godsrijk zijn ingelijfd geworden. Wat nu Oppianus betreft, zoo wordt in zijn gedicht over de vischvangst, dat ondertusschen naar het meest waarschijnlijke gevoelen in de laatste jaren van Marcus Aurelius geschreven en dus jonger is dan het vierde Evangelie, het totale bedrag der vischsoorten niet opgegeven, en telt men die zelf op, dan kan men, al naardat men ook de onderverdeelingen van menige soort medetelt of niet, en de gelijksoortige namen dubbel telt of niet, misschien wel het getal 153, doch ook even goed meer of minder verkrijgen. Ondertusschen beroept zich de kerkvader niet uitsluitend op Oppianus, en de mogelijkheid blijft daarom altijd bestaan, dat in een misschien verloren werk van een natuurhistorieschen schrijver dit getal meer bepaald wordt opgegeven.

Doch hetzij hiermede dan hoe het wil: dat door de gevangene visschen zinnebeeldig de in het godsrijk in te lijven menschen worden aangeduid, blijkt uit eene andere bijzonderheid, waarin het johanneïesche verhaal van dat van Lukas afwijkt. Daar scheurt het net, hier wordt er uitdrukkelijk

[1]) Comment. in Ezechiel. 47.

op gewezen, dat het ondanks de groote menigte visschen niet scheurde. Dit heeft in het eerst slechts den schijn van eene versterking of voltooijing van het wonder, wijl, zou men kunnen denken, wie de visschen had geschonken, ook het net op bovennatuurlijke wijze sterk genoeg kon doen zijn om ze in zich te besluiten. Doch als wij er op letten, dat op dit nietscheuren van het net gewezen wordt in het aanhangsel van hetzelfde Evangelie, dat (met hetzelfde grieksche woord, en wel dat, waarvan het woord schisma of scheuring der kerk afstamt) ook van Jezus rok zegt, dat hij niet vaneengescheurd werd (19, 24), en in hetwelk de verzameling der schapen van deze en van de andere kooi, dat wil zeggen van de Christenen uit de Joden en uit de heidenen, tot ééne kudde (10, 16), als eene aangelegenheid van zooveel gewigt wordt voorgesteld; dan kan het bijna niet anders, of wij moeten in het nietscheuren van het net bij de rijke vangst het zinnebeeld daarvan zien, dat de ingang van de volheid der heidenen in het rijk van Christus geene scheuring behoeft te veroorzaken, dat, gelijk de schrijver van den brief aan de Kolossers zich uitdrukt (3, 11), hier niet meer is Griek of Jood, niet meer besnijdenis of voorhuid, niet meer vreemdeling, Scyth, dienstknecht, vrije, maar alles en in alles Christus. Daarmede hangt het zeker ook te zamen, dat in het johanneïesche verhaal aanstonds slechts van één schip, en daarom ook later niet als bij Lukas van eene verdeeling der visschen tusschen twee schepen sprake is, maar de geheele vangst in één net naar den naasten oever wordt gesleept, om aan Christus voeten ternedergelegd te worden. Zoozeer waren de omstandigheden sedert de vervaardiging van het derde Evangelie en de Handelingen tot op het ontstaan van het vierde Evangelie en zijn aanhangsel meer in gunstigen zin veranderd, dat men zich niet meer tevreden stelde met het vreedzaam naast elkander bestaan der joodsch- en heiden-christelijke kerk, maar de kerk als één en ongedeeld den Christus bij zijne wederkomst wilde tegemoetvoeren.

Behalve de visschers onder Jezus meer vertrouwde leerlingen wist men nu verder nog, dat ook een of andere tollenaar tot hen had behoord, en men wist daarbij nog, dat Jezus onschuldig verkeer met dat slag van menschen den farizeeschgezinden Joden veelvuldig aanstoot had gegeven.

Gelijk nu een visscher op velerlei manieren er toe gekomen kon zijn om zijn bedrijf te laten varen en zich onder

het aantal van Jezus jongeren te scharen, zonder dat het juist noodig was, dat Jezus hem van de vischvangst of het herstellen zijner netten tot zich riep, en gelijk echter slechts de laatste vorm, als de meest aanschouwelijke, der sage kon behagen: zoo kon het zich ook met eenen tollenaar op deze of gene wijze geheel natuurlijk en geleidelijk hebben toegedragen, maar ging de sage hier juist op dezelfde wijze als daar te werk. Evenals Jezus de visschers in hunne boot bij hunne netten had zien zitten, moest hij den tollenaar op zijnen bank hebben zien zitten, dezen evenals gene uitgenoodigd hebben hem te volgen, en evenals daar de visschers, zoo ook hier de tollenaar alles hebben laten staan en Jezus gevolgd zijn (Matth. 9, 9 vlg.; Marc. 2, 13 vlg.; Luk. 5, 27 vlg.). Doch wijl eene gelijksoortige toespeling op zijn later bedrijf aan zijn voormalig ontleend, als die van de menschenvisschers, hier werd gemist, wordt de andere historiesch bekende omstandigheid, dat Jezus vriendschappelijk verkeer met tollenaars veelvuldig aanstoot gaf, hier te pas gebragt, en daardoor toch ook eene toespeling, slechts van anderen aard, tot opsiering van het tafereel verkregen. Hoe duidelijk het ook in het oog moge vallen, dat Jezus bij tollenaren, die hij voor zijn woord ontvankelijk achtte, den maaltijd kan gebruikt hebben, zonder dat hij ze daarom te voren uit hun tolhuis behoeft geroepen te hebben, was toch, als men eenmaal zoodanig verhaal omtrent de roeping eens tollenaars bezat, die maaltijd met Jezus woorden: „De gezonden behoeven den geneesmeester niet, maar de zieken," en: „ik ben niet gekomen om de regtvaardigen te roepen, maar de zondaren," voortreffelijk geschikt, om daarmede verbonden te worden.

Het eerste Evangelie noemt den op deze wijze door Jezus geroepen tollenaar Mattheüs, en duidt dezen ook later in zijne apostellijst, op het verhaal zijner roeping zinspelende nader als den tollenaar aan (10, 3). Marcus en Lukas noemen hem Levi; een man, die dien naam draagt, komt echter in hunne apostellijsten niet voor, maar insgelijks Mattheüs, die echter bij hen niet nader als de tollenaar wordt omschreven, hetgeen bewijst, dat zij de roepingsgeschiedenis niet met hem, als had hun Levi nog den bijnaam van Mattheüs gedragen, in verband bragten. Even goed als er roepingsgeschiedenissen zonder namen voorkwamen (Luk. 9, 59 vlg.), wijl Jezus woorden daarbij als de hoofdzaak werden beschouwd,

konden bij eene andere gelegenheid de namen variëren, en dit te ligter bij een geval als hetgeen wij nu bespreken, waar de roepingsgeschiedenis slechts als inleiding op het voorgevallene en op Jezus woorden aan den maaltijd des tollenaars voorkomt.

Het derde Evangelie spreekt ook nog van een ander bezoek bij eenen tollenaar. Dit zou voorgevallen zijn in het laatste tijdperk van Jezus leven, toen hij op zijne reis naar Jeruzalem door Jericho trok (Luk. 19, 1—10), waar al de synoptiesche schrijvers ook eenen blinde doen genezen worden. De tollenaar, Zaccheüs geheeten, is geen gewone, maar een opperste der tollenaars en een vermogend man. Hij blijft niet in zijn tolhuis zitten, totdat Jezus hem roept, maar, daar hij zijne nadering verneemt, doet hij pogingen om den wonderman te zien, en weet daartoe wegens zijne kleine gestalte en het gedrang des volks niets beters te doen, dan een wilden vijgeboom, die aan den weg staat te beklimmen. Daar bespeurt Jezus hem, beveelt hem spoedig naar omlaag te klimmen, wijl hij heden bij hem zijn intrek moet nemen, en Zaccheüs gehoorzaamt daaraan niet alleen vol blijdschap, maar verklaart zich ook tot het geven van rijke aalmoezen aan de armen en het vierdubbel teruggeven van hetgeen hij langs onregtvaardigen weg mogt verkregen hebben bereid; waarop Jezus zijne verzekering, dat heden aan het huis dezes mans heil wedervaren is, tegenover de morrende Joden verdedigt door daarop te wijzen, dat ook de tollenaar een zoon Abrahams is, en met het woord besluit, dat des menschen zoon gekomen is om te zoeken en te behouden wat verloren is. In deze verwijzing op Abraham heeft men het bewijs meenen te zien, dat Lukas hier uit eene joodsch-christelijke bron heeft geput [1]), hoewel het dan geheel met zijne manier zou overeengekomen zijn, als hij het begrip van den zoon Abrahams in paulinieschen zin (Gal. 3, 7 vlg.) had opgevat, volgens welken het geloof in Christus ook den heiden (aan wien de tollenaar gelijk geacht werd) tot een zoon Abrahams maakte.

70.

Van eenen vijgeboom en dat Jezus daar eenen zijner latere jongeren had gezien, trouwens niet op, maar onder den boom,

1) Köstlin, Die synoptischen Evangelien, 228.

weet ook het vierde Evangelie te verhalen, en evenals Zaccheüs bij Lukas, nadat hij van den boom nedergedaald, van alle onregtvaardig goed heeft afstand gedaan, door Jezus als een zoon Abrahams behouden verklaard wordt, noemt Jezus bij Johannes Nathanaël, na hem onder den vijgeboom gezien te hebben, eenen opregten Israëliet, in wien geen bedrog is. Overigens ziet Jezus Nathanaël niet als Zaccheüs op natuurlijke wijze, maar het is een bovennatuurlijk zien, dat voor hem, die aldus gezien werd, een volkomen geldig bewijs is dat Jezus de Zoon Gods is (1, 48 vlg.).

Hierin bestaat echter, afgezien nog daarvan, dat bij Zaccheüs van geene roeping tot jonger in meer bepaalden sprake is, de eenige overeenkomst tusschen de roepingsverhalen van de drie eersten Evangeliën en van het vierde. Ook de vierde Evangelist verhaalt de eerste ontmoeting van Jezus met Petrus en Andreas, en zonder hem te noemen, waarschijnlijk ook met Johannes; daarentegen wordt Jakobus hier evenals in het geheele Evangelie gemist (met uitzondering van het aanhangsel). In plaats van hem wordt nog van Philippus, dien wij ook in de apostellijsten der synoptici ontmoeten, en van den reeds genoemden Nathanaël, dien slechts het vierde Evangelie kent, verhaald, hoe zij met Jezus in aanraking komen. Doch alle nadere bijzonderheden daaromtrent zijn verschillend.

Vooreerst zouden wij, als wij slechts het vierde Evangelie bezaten (altijd weder met uitzondering van het aanhangsel, Hfdst. 21), geen oogenblik op de gedachte komen, dat een enkele van Jezus jongeren vroeger visscher of tollenaar ware geweest. Daarentegen leert het ons, dat een hunner, en wel die, welke daarin als de voornaamste voorkomt, een bekende van den hoogepriester is geweest (18, 15), iets, waarvan weder de drie eerste niets weten, evenmin als daarvan, dat de overste der Joden Nikodemus tot Jezus geheime aanhangers heeft behoord (3, 1 vlg.), en dat over het algemeen ook vele der oversten des volks, doch slechts in het geheim uit vrees voor de farizeën, in Jezus geloofd hebben (12, 42).

Dat de prediking des evangelies in den beginne enkel bij de geringe volksklassen veel ingang vond, niet vele wijzen naar de wereld, niet vele magtigen en aanzienlijken tot zijne eerste aanhangers behoorden, kon men op zoodanig eene wijze verklaren, dat het Christendom in tegenstelling met de wijsheid dezer wereld daardoor slechts te meer het karakter eener goddelijke openbaring verkreeg (Matth. 11, 25 vlg.: 1 Kor.

1, 25 vlg.). Doch aan den anderen kant had toch het verwijt der tegenpartij, zooals Celsus het nog omtrent het midden der tweede eeuw uitspreekt [1]), dat Jezus leer slechts door menschen van slechten naam, tollenaars en het minste soort van schippersvolk, was omhelsd geworden, iets bijzonders hinderlijks, dat zich te meer deed gevoelen, naarmate het Christendom zich met verloop van tijd ook meer een weg baande tot de hoogste maatschappelijke kringen. Men kan het daarom slechts als eene hoogst natuurlijke zaak beschouwen, dat een Evangelie, dat door een man van fijn beschaafden geest opgesteld, ook aan de eischen van Christenen van hooger stand en ontwikkeling wilde voldoen, die omstandigheid uit een ander oogpunt beschouwde. De beschuldiging, dat geen van de oversten des volks of der farizeën, maar alleen het geringe volk, in Jezus geloofde, legt het wel den farizeërs in den mond (7, 48 vlg.) en wederlegt die niet, erkent derhalve insgelijks de waarheid daarvan, zooals wel niet anders kon geschieden; doch verzekert daarbij, dat ook vele van de oudsten (voor zoover zij slechts niet tot de sekte der farizeën behoorden) in hun hart in Jezus geloofd hebben, maar hunne overtuiging uit vrees van door de farizeën in den ban gedaan te worden hebben geheim gehouden, en als Nikodemus des nachts met Jezus tezamenkwamen (12, 42; 19, 38 vlg.). Daarmede stemt overeen, dat ook juist die apostel, welke de meestgeliefde jonger van Jezus was, door zijne bekendheid met den hoogepriester op een eenigzins hooger maatschappelijk standpunt wordt geplaatst, en bij de andere althans van hun voormalig visschers- of tollenaarsbedrijf niet gewaagd wordt.

Zoo daarmede de aanschouwelijke motiven van het geroepen worden van de vischvangst en uit het tolhuis wegvallen, des te meer moest de aandacht van den vierden Evangelist zich op den Dooper vestigen als den man, die tot de betrekking tusschen Jezus en zijne eerste jongeren den weg moest gebaand hebben. Het verhief de jongeren, als men hen, in plaats van een onaanzienlijk handwerk, de voorbereidende school des Doopers deed verlaten om zich bij Jezus aan te sluiten. Doch hoe meer de vierde Evangelist dezen alleen voorstelde als den man, die naar Christus had verwezen, des te meer was daarvan ook het natuurlijke gevolg, dat Johannes behalve het volk, dat deels in zijn ongeloof bleef volharden,

[1]) Orig. c. Cels. I, 62.

deels slechts tot een halfslachtig, onvolkomen geloof kwam, ook de eerste der ware en volkomen geloovigen, de apostelen, naar Christus heengewezen had. Nadat hij dus eerst de om hem verzamelde volksmenigte den naderenden Jezus als het Lam Gods, dat de zonde der wereld draagt, had doen kennen, herhaalt hij den volgenden dag, als Jezus wederom voorbijgaat, dezelfde getuigenis tegenover twee zijner jongeren, met dat gevolg, dat beide Jezus nagaan, op hunne vraag waar hij vertoeft door hem worden uitgenoodigd te komen en zelven te zien, en aanstonds het overig gedeelte des dags bij hem, en naar men gelooven moet, ook verder in zijn gevolg blijven (1, 35 vlg.). Uit deze eerste kern ontwikkelt zich nu het verdere gezelschap van Jezus jongeren tak voor tak, voorzoover de Evangelist ons omtrent hunne toetreding onderrigt. Andreas, een van het tweetal, die door Johannes naar Christus verwezen zijn, voert zijnen broeder Simon tot Jezus; Philippus, die, naar het schijnt, als landsman der beide broeders met hem in aanraking komt, roept hij zelf, en Philippus brengt op zijne beurt Nathanaël tot hem.

Met het visschersbedrijf verviel ook het woordspel omtrent de menschenvisschers. In plaats van dit bij Mattheüs en Marcus op de beide zonen van Jona slaand woord, dat overigens reeds Lukas slechts tot Simon deed gerigt worden, bragt de Evangelist hier een woord te pas, dat van den beginne slechts op Simon betrekking had, namelijk den naam Petrus. De oudere Evangelisten laten hem dien naam eerst veel later, nadat Jezus reeds lang met den jonger verkeerd heeft, ontvangen, de vierde Evangelist zeer onwaarschijnlijk aanstonds bij de eerste ontmoeting, en wel aldus, dat het den schijn heeft, alsof Jezus het hem niet alleen aangezien heeft dat hij een Petrus- of rotsvast karakter heeft, maar ook op bovennatuurlijke wijze, hoe hij zelf en zijn vader heetten (vs. 43). Op eene bovennatuurlijke wijze ziet hij hierop den tot hem komenden Nathanaël reeds van verre zijne regtvaardigheid aan, en ten bewijze dat hij daartoe in staat is, beroept hij zich daarop, dat hij reeds te voren, eer Nathanaël binnen zijn natuurlijken gezigtskring was gekomen, hem onder den vijgeboom had gezien. Het eerste door Jezus gelaatskunde, het tweede door een gadeslaan, terwijl hij onbemerkt voorbijging, te willen verklaren, is bespottelijk tegenover een Evangelie, dat uitdrukkelijk omtrent Jezus zegt, dat hij niet noodig had, dat iemand van een mensch

getuigde, daar hij zelf wist wat in den mensch was (2, 25). Voor eenen Jezus, die God gezien had, eer de wereld was, was het eene kleinigheid, Nathanaël, eer Philippus dien riep, onder den vijgeboom gezien te hebben.

Bijzondere opmerkzaamheid verdienen nog de wijzigingen, die de vierde Evangelist in de tijdsorde heeft gebragt, naar welke de eerste jongeren zich bij Jezus aansluiten. Bij Mattheüs en Marcus roept Jezus eerst de beide zonen van Jona, onder welke Simon, hierop de beide zonen van Zebedeüs, onder welke Jakobus de eerste plaats bekleedt; bij Lukas wordt uitsluitend aan Simon de eerste rang toegekend, Andreas in het geheel niet genoemd, Jakobus en Johannes slechts ter loops als Simons medehelpers. Hier in het vierde Evangelie is allereerst slechts van twee ongenoemde jongeren sprake, die, door Johannes rede daartoe opgewekt, Jezus volgen (1, 35. 37); één van deze leeren wij daarop als Andreas kennen (vs. 41), terwijl de andere het incognito blijft bewaren, dat eerst langzamerhand in den loop des Evangelies zoover opgeheven wordt, dat Johannes daaruit steeds duidelijker te voorschijn treedt. De in alle andere roepingsverhalen vooropstaande Petrus behoort hier dus zelfs niet tot het eerste der geroepene tweetallen; maar dit bestaat uit Andreas en waarschijnlijk uit Johannes, en eerst door tusschenkomst van zijnen anders overal na hem genoemden, en door Lukas geheel overgeslagen broeder Andreas komt Petrus met Jezus in aanraking; terwijl de broeder van Johannes, Jakobus, die anders overal, waar zij te zamen genoemd worden, vóór hem geplaatst wordt, hier, gelijk in het geheele Evangelie gemist wordt. Door de toekenning van den naam Petrus wordt dien vorst der apostelen wel later de eer bewezen, die hij nu eenmaal algemeen genoot; maar de apostoliesche eerstgeboorte heeft hij nu eenmaal verloren, eensdeels ten gunste zijns broeders, maar tevens ook van dien ongenoemde, die zich aanstonds door het geheele Evangelie naast hem plaatst, en vóór hij het bemerkt hem voorbijschuift. Wij zien hier het eerste spoor van een bijzonder fijn aangelegd plan, dat van de hoogste beteekenis tot regt verstand van het vierde Evangelie, eerst dan geene blaam op deszelfs schrijver werpt, als deze niet de apostel Johannes is, derhalve, hetgeen hij ten gunste van dezen apostel doet, niet persoonlijk voor zichzelf, maar slechts ten gunste van een door hem voorgestaan beginsel doet, dat voor hem door den apostel Johannes wordt

vertegenwoordigd [1]). Beschouwen wij deze betrekking nog eenigzins van meer nabij.

Als de drie steunpilaren der eerste christelijke gemeente te Jeruzalem ontwaren wij ten tijde van den apostel Paulus, de drie mannen Jakobus, Kefas en Johannes (Gal. 2, 9). De zoon van Zebedeüs kan deze zooveel aanzien genietende Jakobus niet geweest zijn, want die was reeds vroeger ter dood gebragt (Hand. 12, 2). Was hij dus een van de twaalven, dan moet hij de andere op de apostellijsten voorkomende Jakobus geweest zijn, de zoon van Alfeüs. Doch het blijkt niet met zekerheid uit de dubbelzinnige uitdrukking Gal. 1, 19, dat hij een apostel was; daarentegen heet hij hier een broeder des Heeren, waardoor, als men hem voor den apostel Jakobus, Alfeüs zoon, houdt, slechts een neef van Jezus kon bedoeld worden. Volgens hetgeen ik vroeger heb aangetoond komt het mij waarschijnlijker voor, dat hij een werkelijke broeder van Jezus, doch dan niet een van de twaalven was, en daaruit verklaart zich ook de volgende omstandigheid. In de drie eerste Evangeliën evenals in den brief aan de Galatiërs ontmoeten wij aan de spits van Jezus jongeren dezelfde namen: Petrus, Jakobus en Johannes. Doch hier, in de synoptiesche Evangeliën, is Jakobus niet de broeder des Heeren, maar de broeder van Johannes, de zoon van Zebedeüs. Nu kan men zeer goed aannemen, dat Jezus deze drie mannen, wijl hij ze voor de getrouwste of bekwaamste hield, zijn bijzonder vertrouwen heeft geschonken, en hen als het ware als zijn bijzonderen raad uit het gezelschap der twaalven zich terzijde heeft gesteld. Echter zijn de voorbeelden, die de synoptici ons daarvan geven, uit historiesch oogpunt beschouwd meer dan twijfelachtig. Hij zou ze alleen getuigen hebben doen zijn van zijne verheerlijking op den berg, den zielestrijd in Gethsemane, en de opwekking van het dochtertje van Jaïrus, geheimzinnige voorvallen, welke, aldus bedoelen het de verhalers, alleen door verder gevorderden, dieper ingewijden, mogten bijgewoond worden. Men denkt hier vanzelf aan het oude verhaal bij Clemens van Alexandrië, dat de Heer na zijne opstanding Jakobus, Johannes en Petrus in de gnosis, dat wil zeggen eene esoteriesche geheime leer, zou ingewijd hebben [2]). De

[1]) Volgens Renan zou inderdaad het verdriet, dat Johannes daarover gevoelde, dat in de andere Evangeliën zijn persoon niet genoeg uitkwam, eene hoofdaanleiding tot zijn besluit, om zelf een Evangelie te schrijven, zijn geweest.

[2]) Euseb. Kerkgesch. II, 1, 4.

Jakobus, van wien Clemens hier spreekt, is trouwens niet de zoon van Zebedeüs, maar zooals Clemens zelf zegt Jakobus de regtvaardige, namelijk de broeder des Heeren; doch hoe naauw deze beiden in de oude kerkelijke overlevering met elkander werden verbonden, hoe zij als het ware met elkander van plaats verwisselden, blijkt uit eene andere uitspraak van denzelfden Clemens, waar hij de drie apostelen Petrus, Jakobus (Zebedeüs zoon) en Johannes daarom prijst, dat zij na Jezus hemelvaart met edele zelfverloochening niet een uit hun midden, maar Jakobus den regtvaardigen tot bisschop van Jeruzalem hebben verkozen [1]). Het evangeliesche driemanschap, Petrus, Jakobus en Johannes, leeren wij dus tevens kennen als eenen weêrklank van het latere historiesche, dat dezelfde namen droeg, waarbij slechts de algemeen bekende omstandigheid, dat Jakobus, de broeder des Heeren, tijdens Jezus leven nog niet tot zijne jongeren had behoord, er toe noodzaakte, in zijne plaats zich aan eenen anderen Jakobus, dien men als een der twaalven kende, te houden.

Het genoemde, uit de geschiedenis bekende driemanschap was zooals elk wist streng joodschgezind; slechts met moeite kon Paulus het bewegen, hem in zijne werkzaamheid als heidenapostel te erkennen (Gal. 2, 1—10), en ook later nog had hij met de aanhangers van dit driemanschap, inzonderheid van Jakobus, veelvuldig te strijden (Gal. 2, 12). Het maakte den steun van het Jodenchristendom uit en vond zelf zijnen steun in de bevoorregte plaats, die het gelijknamige apostelklaverblad eens tijdens Jezus leven had ingenomen. Hoe ironiesch de apostel Paulus ook over die drie gewaande zuilen mogt spreken, ook na hun dood bleven zij nog als hinderpalen van den vooruitgang staande, zoolang twee hunner persoonlijk, de derde in een gelijknamigen dubbelganger, in de evangeliesche overlevering, de eerste plaatsen naast Christus innamen. Om hier voor den vooruitgang eene vrije baan te maken, moest het aposteldriemanschap verbroken worden, en dit ondernam de vierde Evangelist.

Met een stoutmoedigen greep legde hij vóór allen op Johannes beslag ten gunste der geestelijke rigting. Die greep was tegenover de openbaring en de historiesche overlevering stout tot vermetelheid toe, en daarom doet hij dien met de uiterste behoedzaamheid. Hij noemt Johannes in zijne geheele Evangelie niet, hij laat hem slechts raden. Eerst voert hij

[1]) Euseb. als boven, 8.

zonder eenig vertoon naast Andreas eenen ongenoemde ten tooneele (1, 35. 41), die alleen noch Petrus, noch Philippus, noch Nathanaël zijn kan, daar deze als later tot Jezus gekomen van hem onderscheiden worden. Daarop, nadat verder van Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, ten deele herhaaldelijk, sprake is geweest, ontmoeten wij aan den laatsten maaltijd eenen ongenoemden jonger, dien Jezus lief had, die ook aan tafel aanlag in Jezus schoot, en wien Petrus nu een wenk geeft, om Jezus iets te vragen (13, 23 vlg.). Na zijne gevangenneming verschaft „een andere jonger" als bekende des hoogepriesters Petrus toegang tot diens paleis (18, 15). Daarop ontmoeten wij onder het kruis weder den jonger, dien Jezus liefhad (19, 26), door wiens woord, als dat van een ooggetuige, het berigt omtrent de wond in Jezus zijde wordt bevestigd (vs. 35), en aanstonds daarop vernemen wij dat deze lievelingsjonger en de „andere jonger," derhalve ongetwijfeld ook de reeds in den beginne met Andreas ten tooneel gevoerde onbekende, een en dezelfde persoon zijn (20, 2). Eindelijk in het aanhangsel van het Evangelie komt onder zeven deels genoemde, deel ongenoemde jongeren nogmaals de jonger, dien Jezus liefhad, en die bij den laatsten maaltijd in zijne schoot had gerust, voor, en wordt als de schrijver van het Evangelie aangeduid (21, 7. 20. 24). Een naam wordt echter ook hier niet genoemd, en dat wij bij den zoo geheimzinnig aangeduiden jonger juist aan den apostel Johannes moeten denken, kan strikt genomen uit het vierde Evangelie niet bewezen worden. Eene vergelijking met de drie eerste zou ons verder kunnen brengen, als daarin iets, dat in het vierde Evangelie van den anderen of den lievelingsjonger wordt gezegd, aangaande Johannes verhaald werd; doch dit is niet het geval. Desniettegenstaande heeft de kerkelijke overlevering de bedoeling van den schrijver zonder twijfel juist gevat, als zij van oudsher in dezen ongenoemden jonger den apostel Johannes zag. Want zouden de eerste lezers van het Evangelie begrijpen, wie daarmede bedoeld werd, dan moest hij een apostel wezen, die in de streek, waar het ontstaan was, zeer bekend en gezien was. Zulks was echter in Klein-Azië en inzonderheid te Efeze, dat ons uitwendige getuigenissen evenzeer als inwendige bewijzen als het vaderland van het vierde Evangelie leeren kennen, bovenal Johannes. Dat de ongenoemde jonger tevens de vervaardiger van het Evangelie geweest is, zegt ons wel alleen het aanhangsel, doch ook het

Evangelie zelf wil hem hoogstwaarschijnlijk als zoodanig doen kennen (19, 35). Maar deze Johannes van het vierde Evangelie is niet meer de joodschgezinde zuilapostel, die het den apostel Paulus zoo moeijelijk maakte, maar als boezemvriend van den johanneïeschen Christus, als schrijver of althans waarborg van het vierde Evangelie, is hij tot vertegenwoordiger van een geestelijk, universeel, zelfs op hooger standpunt dan Paulus staand Christendom verheven. En deze vergeestelijkte Johannes is nu van het synoptiesche driemanschap losgemaakt en als de meestgeliefde jonger in een zin, dien de drie eerste Evangeliën in het geheel niet kennen, boven al de andere geplaatst.

Van de beide overige leden van dit driemanschap is Jakobus geheel verdwenen. Wat den broeder des Heeren, den Jakobus van het historiesche driemanschap, betreft, in geen Evangelie wordt zoo nadrukkelijk als in het vierde gezegd, dat Jezus broederen niet in hem geloofden (7, 5). Dat zij later geloovig waren geworden, daarop sloeg de schrijver òf geen acht, òf wilde misschien te kennen geven, dat hun judaïstiesch geloof niet veel beter dan ongeloof was geweest. In elk geval wordt, daar zijn Jezus aan het kruis den jonger, dien hij liefhad, aan zijne moeder als haren zoon voorstelt, en deze haar aanstonds bij zich in huis neemt (19, 36 vlg.), zooals Baur hoogst scherpzinnig heeft opgemerkt, Johannes in de plaats van Jezus broederen, inzonderheid van Jakobus, gesteld, de jonger, die in Jezus schoot heeft gerust, tegelijk voor den waren geestelijken broeder des Heeren verklaard. Doordat op die wijze de joodschgezinde broeder des Heeren is op zijde geschoven, hield voor den vierden Evangelist elke aanleiding op, ja, zou hij tegen zijne bedoeling hebben gehandeld, als hij diens dubbelganger, Jakobus, den zoon van Zebedeüs, gelijk de synoptici had op den voorgrond geplaatst. Daardoor wordt zijn stilzwijgen omtrent dezen verklaarbaar, hetwelk, als men van de onderstelling uitgaat, dat Johannes, de broeder van dezen Jakobus, het Evangelie had vervaardigd, door geene hoe kunstig ook verzonnen wending der apologetiesche theologie begrijpelijk wordt.

Zoo de schrijver van het vierde Evangelie den naam van Jakobus weglaten kon, doordien de broeder des Heeren ten tijde toen Jezus leefde nog niet tot diens meer bijzondere omgeving had behoord, en de zoon van Zebedeüs vroeg ter dood gebragt in de overlevering althans der buiten Palestina

gevestigde gemeenten reeds lang zijne beteekenis had verloren, met Petrus ging dit niet aan, die tijdens Jezus leven algemeen als een zijner meest vertrouwde jongeren bekend, thans als hoofd van het Jodenchristendom, vooral sedert zijn naam met de wereldhoofdstad Rome verbonden was, krachtig in de kerk voortwerkte en daarom ook in hare overlevering voortleefde. Een Evangelie, dat van Petrus zweeg, zou in het geheel geen Evangelie geweest zijn, en een, dat beproefde hem van de onderscheidende teekenen te berooven, die men reeds sedert lang was gewoon geweest met zijn beeld te verbinden, zou slechts in zeer beperkte, buiten het middenpunt gelegene kringen sympathie hebben gevonden. Dat had de vierde Evangelist wel overwogen. Daarom ontneemt hij den vorst der apostelen niets van de eer, die hem gewoonlijk te beurt viel, spreekt zoowel van den vereerenden bijnaam, dien Jezus hem had gegeven (1, 43), als van de van een sterk geloof getuigende belijdenis, die hij vóór alle andere apostelen omtrent Jezus had afgelegd (6, 68 vlg.; vergel. Matth. 16, 16), laat hem over het algemeen niet minder dikwijls dan de andere Evangelisten, ja bij verschillende gelegenheden nog meer dan zij handelend optreden; doch weet tevens met deze gunstige bijzonderheden bijna altijd, en hoe meer de geschiedenis haar eind nadert, ook des te meer, een zacht gefluisterd „maar" te verbinden, waardoor zij veel van hare waarde verliezen, of ze tusschen Petrus en Johannes op eene wijze te verdeelen, dat de laatste daarbij de hoofdrol speelt. Zoo is wel de ijver regt fraai, waarmede Petrus bij den laatsten maaltijd eerst volstrekt niet toelaten wil, dat Jezus hem de voeten wascht (13, 6—10), en daarop zelfs zijne handen en hoofd door hem wil gewasschen hebben, doch openbaart zich tegelijk in dit overspringen van het eene uiterste tot het andere eene onberadenheid, die over den diepen zin van Jezus handelwijze heenstapt zonder daarvoor eenig fijner gevoel te hebben. Zoo ook, als wij wel bij alle andere Evangelisten lezen van eenen jonger, die bij Jezus gevangenneming den knecht des hoogepriesters een oor afhieuw, maar slechts de vierde ons Petrus als dien jonger kennen leert (18, 10), dan herinnert die bijzonderheid ons slechts aan dien vleeschelijken ijver, die het hem moeijelijk maakte in den geest des meesters in te dringen.

Doch de fijne berekening van den vierden Evangelist komt eerst daar goed aan het licht, waar hij zijnen anderen of lievelingsjonger naast Petrus plaatst. Op één geval hebben wij

hierboven gewezen, dat hij namelijk wel evenals de synoptici Petrus onder de vier eersten telt, die met Jezus in aanraking komen, maar niet als de eerste van allen, maar als de derde, terwijl de vermoedelijke Johannes tot de beide eersten behoort; en dat die aansluiting van Petrus niet ten gevolge eener onmiddellijke roeping van Jezus plaats heeft, maar een der beide eersten haar bemiddelt. Deze bemiddelaar is hier zijn broeder Andreas; in andere gevallen is het echter de lievelingsjonger. Gelijk de Grieken, die bij het laatste Paaschfeest gaarne met Jezus kennis hadden gemaakt, zich niet tot Petrus, maar tot Philippus, en deze zich tot Andreas en beiden daarop zich tot Jezus wenden (12, 20 vlg.), zoo moet Petrus zelf bij den laatsten maaltijd om te weten te komen, wien zijner jongeren Jezus als den verrader wil aanduiden, de tusschenkomst van den in Jezus schoot aanzittenden lievelingsjonger inroepen (13, 23 vlg.). Na Jezus gevangenneming volgt hem ook wel in het vierde Evangelie Petrus in het hoogepriesterlijk paleis; maar niet slechts gaat ook de vierde jonger, waarvan de overige Evangeliën niets weten, mede naar binnen, maar deze is het, die door zijne bekendheid met den hoogepriester, Petrus eerst den toegang verschaffen moet (18, 15). Bij de kruisiging en Jezus dood laten Mattheüs en Marcus slechts de vrouwen, die met hem uit Galilea zijn gekomen, Lukas wel insgelijks al zijne bekenden, maar slechts van verre, toezien (Matth. 27, 55 vlg.; Marc. 15, 40 vlg.; Luk 23, 49); de vierde Evangelist plaatst de vrouwen met Jezus moeder digt bij het kruis, en voegt hier den lievelingsjonger aan haar toe, om hem door Jezus moeder in die geheel eenige betrekking tot dezen te brengen, waarover reeds hierboven gesproken is. Het meest kenmerkend is echter de gedragslijn, door onzen Evangelist bij de opstandingsgeschiedenis gevolgd, waar hij den volgens Lukas naar het graf snellenden Petrus door den lievelingsjonger doet vergezellen en dezen hem ongemerkt de loef laat afsteken (20, 2—9); hetgeen daarop door den opsteller van het aanhangsel in de geschiedenis der vischvangst is nagebootst (21, 7).

Als wij thans weder terugzien op de roepingsverhalen, dan kan het ons niet meer in de gedachte komen, om het synoptiesche en het johanneïesche berigt omtrent de wijze, waarop de eerste jongeren zich bij Jezus hebben aangesloten, met elkander in overeenstemming te willen brengen, daar wij veeleer de johanneïesche voorstelling als eene omwerking der

synoptiesche overeenkomstig het eigenaardige standpunt en de rigting van dit Evangelie leerden kennen. Doch wij mogen ons ook gelukwenschen, dat wij tot dit inzigt geraakt ons niet meer met de apologetiesche kunstgrepen en knoeijerijen behoeven in te laten, door welke men het begrijpelijk tracht te maken, dat dezelfde mannen, na zich, door den Dooper of als Petrus door diens broeder tot Jezus verwezen, reeds bij hem te hebben aangesloten, door hem nog eens als menschen, die hem tot dusver geheel vreemd waren, zouden uitgenoodigd zijn hem te volgen. Als Jezus bij Mattheüs en Marcus tot Simon en Andreas zegt: „Komt achter mij," en daardoor gelijk men toegeeft eene duurzame aansluiting aan hem wordt bedoeld, dan kan het toch zeker geen anderen zin hebben, als hij bij Johannes tot Philippus spreekt: „Volg mij;" en als zoowel de beide eerste als het vierde Evangelie omtrent Andreas en Johannes verhalen, dat zij Jezus gevolgd zijn, dan bedoelen beide partijen klaarblijkelijk daarmede, dat zij Jezus voortaan als zijne jongeren hebben vergezeld, en kan er evenmin na de aansluiting, waarvan Johannes verhaalt, nog eene uitnoodiging als waarvan Mattheüs en Marcus spreken, noodig zijn geweest, als de Dooper eerst na deze uitnoodiging en haar gevolg die mannen tot Jezus kan verwezen hebben.

DERDE MYTHENGROEP.

JEZUS ALS WONDERDOENER.

71.

Jezus wonderen. Genezingen van blinden.

De wonderen, die onze Evangeliën Jezus doen verrigten, kunnen wij in twee, of wil men liever, in drie klassen verdeelen, inzoover zij hetzij met betrekking tot menschen, of tot de niet tot de menschheid behoorende natuur, en de eerste wederom hetzij ze met betrekking tot het kranke, of het gestorvene menschelijke organisme geschied zijn.

Ten aanzien van de eerste klasse dezer wonderen, de genezingen van zieken, hebben wij bij een vroeger onderzoek [1]) reeds toegegeven, dat dergelijke gewaande wonderen, trouwens alleen langs natuurlijken weg, door Jezus werkelijk somtijds kunnen zijn verrigt geworden. Daar het joodsche volk van eenen profeet en meer nog van den Messias, wonderen, inzonderheid ook wonderbare genezingen, verwachtte, en Jezus voor een profeet, in lateren tijd voor den Messias gold, moest het, zeiden wij, waarlijk vreemd zijn toegegaan, als vele zieken zich niet in zijne tegenwoordigheid, bij zijne toespraak en aanraking, werkelijk verligt gevoeld, blijvende of althans tijdelijk beter bevonden zouden hebben. Wij beschouwden dit als te meer mogelijk, naarmate het lijden van zoodanige menschen meer voor psychologieschen invloed toegankelijk was, derhalve bij gemoeds-, zenuwkranken en in het algemeen bij hen, wier

[1]) Eerste boek, N°. 42.

spieren waren aangedaan, eer dan bij hen, die aan huidziekten leden of het gebruik eens zintuigs misten, terwijl elke zoodanige verklaring ons zonder kracht scheen daar, waar van gestorvenen of van buiten den kring der menschheid gelegene natuurverschijnselen sprake was. De verklaring van deze laatste soort van wonderverhalen moeten wij niet bij de psychologie en physiologie, maar bij de godsdienstgeschiedenis zoeken; men vindt haar in de joodsche en oud-christelijke verwachtingen aangaande den Messias, en inzoover als die genezingswonderen van Jezus, die wij als natuurlijk mogelijk beschouwden, hem niet zouden gelukt zijn, als men niet in het geloof had verkeerd dat hij als profeet het vermogen daartoe bezat, is het onderscheid tusschen beide slechts dit, dat ten gevolge der joodsche verwachtingen de als de Messias of althans als een profeet beschouwde Jezus een deel dier wonderen werkelijk verrigtte, doch een onevenredig grooter deel hem later door de sage werd toegedicht.

Het profetiesche programma, dat de grondslag der aan Jezus toegeschrevene wonderen uitmaakt, hebben wij reeds hierboven leeren kennen. Het zijn de woorden van Jesaia (35, 5 vlg.): „Alsdan zullen de oogen der blinden open gedaan en de ooren der dooven geopend worden, dan zullen de verlamden springen gelijk een hert en de tong der stommen zal juichen." Deze plaats, schoon in het eerste deel der profetiën van Jesaia voorkomende, is toch als het tweede deel van Jesaia tegen het einde der ballingschap opgesteld, en schetst de vreugde der arme ballingen, die opgetogen over de vergunning om weder naar hun vaderland terug te keeren, al hun lijden vergeten, zich van al hunne kwalen genezen zullen gevoelen. Doch gelijk men nu al dergelijke voorspellingen, toen met de terugkeering uit de ballingschap de verwachte heilsperiode niet was aangebroken, op den lateren messiaanschen tijd deed slaan, omtrent welken men zich hoe langer hoe meer bovennatuurlijke voorstellingen vormde, zoo werd ook de oorspronkelijk slechts zinnebeeldig bedoelde voorspelling omtrent het zien der blinden, het springen der verlamden enz. in het vervolg letterlijk en in den eigenlijken zin van de wonderdaden des toekomstigen Messias verstaan, en onze evangeliesche wonderverhalen zijn voor een groot deel slechts de uitwerking der aldus opgevatte profetiesche plaats. Deze heeft overigens in de wijze, waarop Jezus haar op zich zou hebben doen slaan, reeds ettelijke veranderingen ondergaan, waarop wij moeten

letten. Jezus gebiedt (Matth. 11, 5) de afgezanten van den Dooper dezen te verhalen, wat zij, als door hem bewerkt, zagen en hoorden, namelijk: „Blinden worden ziende en kreupelen wandelen; melaatschen worden rein, dooven hooren, en dooden staan op." Vooreerst missen wij dus in het woord van Jezus de stommen, van welke de profeet spreekt, doch ongetwijfeld slechts wijl zij ook onder de door hem genoemde dooven worden begrepen, daar beide kwalen vaak gepaard voorkomen, zooals dan ook in de Evangeliën de door Jezus genezene dooven meest tegelijk als stom worden beschreven (Matth. 9, 32; Marc. 7, 32 vlg.). Daarentegen lezen wij in de plaats van den profeet niets van het rein worden van melaatschen en de opwekking van dooden, waarvan Jezus spreekt; doch beiderlei wonderen komen wel in de oud-testamentiesche profetenlegende voor. Elisa heeft eenen melaatsche genezen, en evenals zijn meester Elia eenen doode opgewekt. Van het uitwerpen van booze geesten, dat in de evangeliesche wonderverhalen zulk eene groote rol speelt, vernemen wij niets, zoowel in de plaats van Jesaia als in de profetenlegende, wijl in dien vroegeren tijd de bezetenheid nog niet zoo veelvuldig voorkwam; doch wij bemerken er ook niets van in de rede van Jezus, in welke slechts datgene als door hem gewerkt moest opgesomd worden, wat men volgens oud-testamentiesche profetiën of voorbeelden van den Messias kon verwachten.

Om de evangeliesche wonderverhalen te doen ontstaan hebben dus van den beginne twee factoren tezamengewerkt, welke men als eenen ideëelen en een reëelen factor kan onderscheiden. Hetgeen in de plaats van Jesaia aangaande genezene blinden, dooven en verlamden wordt gezegd, moet, men moge het uitleggen hoe men wil, toch in geen geval van eene wonderbare genezing, maar in een of anderen oneigenlijken en ideëelen zin worden verstaan. Daarentegen worden de daden van Elia en Elisa als werkelijke reëele wonderen verhaald, en verwachtte de latere joodsche volksmeening iets dergelijks van den Messias [1]). Evenzoo worden in het woord van Jezus, (Matth. 11, 5,) oorspronkelijk de genezingen en opwekkingen slechts in zedelijken en ideëelen zin, als gevolgen der verkondiging des evangelies aan de armen verstaan. De evangeliesche sage heeft ze in reëelen zin, als werkelijke, ligchamelijke wonderen opgevat, doch zoo, dat hier en daar, vooral in de laatste mystiesch-gekunstelde omschepping dezer sage, gelijk wij die

[1]) Zie hierboven, Inleiding, 187.

in het vierde Evangelie ontwaren, het oorspronkelijke, ideëele karakter dier wonderen op nieuws uitkomt.

Als wij eerst de genezingswonderen soort voor soort en wel in die volgorde beschouwen, die het reeds aangehaalde woord van Jezus ons aan de hand geeft, dan zien wij dat de Evangelisten zoowel in het algemeen onder andere kranken van vele blinden gewagen, wien Jezus het gezigt zou wedergegeven hebben (Matth. 15, 30; Luk. 7, 21), als zij ons onderscheidene bijzondere genezingsgeschiedenissen van blinden, meer of minder uitgewerkt, mededeelen. Bij al de drie eerste Evangelisten ontmoeten wij het verhaal eener genezing van eenen blinde, die Jezus op de reis naar Jeruzalem, en wel ter plaatse, waar hij het laatst voor langeren tijd vertoefde, te Jericho, zou verrigt hebben (Matth. 20, 29—34; Marc. 10, 46—52; Luk. 18, 35—43). Volgens Mattheüs en Marcus geschiedde dit bij het verlaten, volgens Lukas bij het binnenkomen der stad; en aan deze afwijking kunnen wij al aanstonds bespeuren, hoe weinig de Evangelisten zich bekommerden om zoodanige nadere bijzonderheden, die de geschiedschrijver als hoogst gewigtig beschouwt. Want de eenige reden, waarom Jezus bij Lukas het wonder reeds vóór hij de stad binnentreedt moet verrigten, is deze, dat Lukas betreffende zijnen togt door de stad, waaromtrent Mattheüs en Marcus niets bijzonders weten te verhalen, iets te berigten heeft, namelijk de geschiedenis van Zaccheüs. Als hij nu, gelijk hij van het midden van zijn achttiende hoofdstuk wederom doet, de volgorde van Mattheüs wilde in het oog houden, derhalve (met weglating der geschiedenis der moeder van de zonen van Zebedeüs, waarvan hij de belangrijke toepassing bij eene latere gelegenheid aanhaalt) de blindengenezing onmiddellijk met de lijdensaankondiging wilde verbinden, dan mogt Jezus, toen hij den blinde genas, Jericho nog niet doorgetrokken zijn, wijl hij anders Zaccheüs in Jericho niet meer zou hebben kunnen ontmoeten, hetgeen Lukas toch daarna wenschte te verhalen. Eene andere afwijking is deze, dat bij Mattheüs twee blinden voorkomen, bij Marcus en Lukas daarentegen slechts één, en dat Jezus bij Mattheüs hunne oogen aanraakt, waaromtrent de beide andere schrijvers niets mededeelen. Op dezelfde wijze laat Mattheüs Jezus insgelijks met twee blinden, die hij genas, bij eene vroegere gelegenheid handelen (9, 27—31), waarvan insgelijks de beide anderen niets weten; en daarom zijn misschien het tweetal en het aanraken uit het eene verhaal ook in het

andere binnengeslopen, wijl zoodanige geschiedenis nu eens van éénen, dan van twee blinden, nu in dezen tijd en te dezer plaatse, dan weder elders handelende, en met deze en gene bijomstandigheden kan verhaald zijn. Men verlangde nu eenmaal eene wonderbare blindengenezing; op de bijzondere omstandigheden kwam het minder aan.

Men heeft in den jongsten tijd uit de in het verhaal voorkomende bijzonderheid, dat de blinden Jezus hardnekkig Zoon Davids noemen, aanleiding genomen, om hunne blindheid symboliesch te verstaan van de verblinding des Jodendoms, dat in Jezus slechts den Zoon Davids ziet, totdat hij zelf het de oogen opent [1]). Dat Jezus nu, als hij zeide in staat te zijn om blinden te genezen, dit slechts in even zinnebeeldige beteekenis opvatte, als wanneer hij in de gewaande verschijning, die Paulus ten deel viel, zegt, dat hij hem tot de heidenen zendt, om hun de oogen te openen, opdat zij zich bekeeren van de duisternis tot het licht (Hand. 26, 18), dit hebben wij zelven hierboven zoeken aan te toonen. Doch dat Mattheüs of wie anders ook van de drie eerste Evangelisten, als zij van blindengenezingen verhalen, dit enkel zinnebeeldig hebben verstaan, moeten wij met hunne berigten vóór ons bepaaldelijk tegenspreken. Het denkbeeld: Christus de geneesmeester van geestelijk blinden, had, toen deze Evangelisten schreven, reeds lang voor de zinnelijke voorstelling van een stoffelijk wonder plaats gemaakt, en daarom moet men zich bij de verklaring der bijzondere trekken dier wonderverhalen ook zoolang aan die wondervoorstelling houden, als de geestelijke zin, gelijk bij het boven aangehaalde verhaal der vischvangst, niet onmiskenbaar op den voorgrond treedt, hetgeen in deze synoptiesche verhalen aangaande de genezing van blinden niet het geval is.

Daarbij was het wordingsproces dezer verhalen niets minder dan in ideëele rigting. Reeds in de beschrijving der genezing van den blinde bij Jericho legt Lukas, doch veel meer nog Marcus er zich op toe, om zijn verhaal met trekken op te sieren, die slechts aan de levendigheid en zinnelijke aanschouwelijkheid bevorderlijk zijn, tot welke behalve de naam en de vadersnaam van den blinde [2]), het door de lieden tot hem ge-

[1]) Volkmar, Die Religion Jesu, 235, 250.

[2]) Men heeft allerlei onderstellingen gemaakt omtrent de bron, waaraan Marcus de namen Timeüs en Bartimeüs zou ontleend hebben. Hoe nu, als deze eens geene andere ware als het griekșche werkwoord *τιμάω* (*ἐπετίμησε* en *ἐπετίμων*, Matth. 20, 31; Marc. 10, 48)?

rigte woord en het afwerpen van zijnen mantel behoort. Doch bovendien heeft Marcus, als lieten de verhalen zijner voorgangers hem onbevredigd, ook nog eene eigene geschiedenis van eene blindengenezing, die hij tusschen de verhalen van het zuurdeeg der farizeën en de belijdenis van Petrus heeft ingeschoven, en evenals het insgelijks alleen bij hem voorkomende verhaal aangaande de genezing van eenen doofstomme geheel naar eigen smaak heeft ingerigt (8, 22—26). Den blinde, dien men bij Bethsaida tot Jezus brengt, voert deze allereerst buiten het vlek, wijl het wonder eene mysterie is, dat door geen oningewijde mag aanschouwd worden; waarom ook aan het slot den genezene, zooals ook hier en daar bij Mattheüs en Lukas, doch het veelvuldigst bij Marcus geschiedt, verboden wordt daarvan te spreken. Daarop spuwt Jezus den blinde in de oogen, juist zooals de dienstvaardige Procurator van Egypte den het eerst door hem tot Imperator uitgeroepen Vespasianus opwekte, om eenen zoo gezegd blinde in de oogen te spuwen [1]), daar het volksbijgeloof van dien tijd aan het speeksel eene bijzondere kracht bij magiesche oogkuren toeschreef. Verder wordt de blinde niet op eenmaal volkomen ziende, maar, nadat Jezus hem na het spuwen en het eerste handopleggen gevraagd heeft, of hij iets ziet, en ten antwoord heeft gekregen, dat hij de menschen slechts onduidelijk als boomen zag wandelen, legt hij hem nogmaals de handen op de oogen, waarop nu eerst de volkomene genezing volgt. Dit heeft bijna het aanzien, alsof het wonder daardoor verkleind wordt, daar de heilskracht van den wonderdoener hier niet als eene absolute voorkomt, maar als het ware kampen moet met den tegenstand der kwaal; waarom dan ook de natuurlijke wonderverklaring zich vooral op deze bijzonderheid beroept. Doch zoo heeft Marcus het niet bedoeld, maar hij wil veeleer het wonder, zonder iets aan zijne beteekenis als zoodanig te kort te doen, meer aanschouwelijk maken, door het in zijne opvolgende momenten voor te stellen; trouwens eene mislukte poging, waardoor hij veel meer verliest dan wint. Als ingrijping der absolute oorzakelijkheid in de volgreeks der eindige oorzaken, is het wonder in waarheid eene oogenblikkelijke daad, en wie het in bijzondere momenten tracht te ontleden, brengt het slechts met zichzelf in tegenspraak.

Bij Marcus zien wij den vervaardiger van het vierde Evangelie zich aansluiten en vooral op de door hem betreden baan

[1]) Zie hierboven, Dl. I, blz. 335.

der veraanschouwelijking en tegelijk vergrooting van het wonder verder voortgaan. In plaats van de beide genezingsverhalen van blinden, die én Mattheüs én Marcus mededeelen, geeft hij er slechts een (9, 1—41), dat echter op eene geheel andere wijze als het insgelijks eenige verhaal bij Lukas al de andere overbodig maakt. Want de blinde, dien Jezus bij Johannes, en dat wel niet te Bethsaida of Jericho, maar in de hoofdstad zelve genas, was geen gewone blinde, maar een blindgeborene, derhalve een, die in den volsten zin des woords blind is, en die daarom alleen door een wonder in zijn meest absoluten zin kon genezen worden; eene gedachte, die de schrijver den blinde zelve doet uitspreken, als hij hem den ongeloovigen Joden doet tegenwerpen (vs. 32), dat men sedert de wereld bestaat er niet van gehoord had, dat iemand eenen blindgeborene de oogen had geopend. Als uitwendig zigtbaar middel tot zijne genezing gebruikt Jezus verder niet enkel het speeksel, hij spuwt niet enkel in de oogen des blinden, maar op den grond, en maakt slijk, dat hij hem op de oogen strijkt, eene bijzonderheid, die tevens daartoe dient, om de wonderbare genezing tot eene uiterlijke daad, eene sabbatschending te maken. Het slijk moest dadelijk weder afgewasschen worden, zoo de blinde van het hem nieuw geschonken gezigtsvermogen zou kunnen gebruik maken: daarom zendt Jezus hem, wel niet, als eenmaal de profeet Elisa den melaatschen Naäman naar de Jordaan (2 Kon. 5, 10), maar tot het nabijgelegene bad Siloah om zich daar te wasschen, waarop hij ziende terugkomt. In al deze bijzonderheden straalt deels een streven tot vergrooting, deels tot veraanschouwelijking en magiesche opsiering van het wonder door; waarbij bovendien komt, dat de toedragt der zaak, met eene angstvallige naauwkeurigheid, waarvan in de wonderverhalen der oudere Evangeliën niets valt op te merken, door een volkomen getuigenverhoor wordt vastgesteld. De gesprekken der geburen, als de welbekende blinde bedelaar ziende terugkomt, zijn op zich zelve slechts vermoedens, wijl de gelijkenis hen bedriegen kon; zijne eigene getuigenis beteekent meer, vooral daar hij zijnen weldoener niet van meer nabij kent en dus onpartijdig is; doch voor de overheid, voor welke de Evangelist hem laat geroepen worden, om de zaak ook door eene officiëele getuigenis te laten gestaafd worden, is ook zij nog niet voldoende; zijne ouders worden geroepen, die ook alleen in staat zijn het boven allen twijfel te verheffen, dat hun zoon inderdaad sedert zijne

geboorte blind geweest is. Zoo er ook dan nog eenige twijfel blijft bestaan, dan wordt deze uit den weg geruimd, door de opmerking, dat de joodsche overheid elk met verbanning uit de synagoge had gedreigd, die Jezus als den Christus zou belijden; en als de man des ondanks niet enkel volhardde bij hetgeen hij omtrent zijne genezing had verhaald, maar ook zijn geloof aan Jezus profetiesche waardigheid niet geheim hield, dan sprak hij tot zijn eigen nadeel; en dit zou hij, zooals de Evangelist wil te kennen geven, niet gedaan hebben, als hij niet vast van het met hem voorgevallene wonder ware overtuigd geweest.

Doch terwijl de vierde Evangelist de wonderen tot het hoogste punt van uitwendige realiteit opvoert, en hierdoor de vooral door Marcus gevolgde rigting hare uiterste grens doet bereiken, beijvert hij zich tevens, als geen zijner voorgangers deed, hunne ideëele beteekenis in het licht te stellen. Zoo is hier reeds van den aanvang niet de bede om hulp van den lijdende de aanleiding tot het wonder, maar een dogmatiesch geschilpunt, waarop de aanblik van zijn toestand de jongeren voert, een geschilpunt, dat door Jezus in dien zin wordt besproken, dat deze mensch juist daarom blind geboren is, opdat in zijne genezing door hem zich Gods almagt mogt openbaren. Deze openbaring of verheerlijking Gods door den Zoon bestaat echter bij Johannes niet enkel daarin, dat Jezus iets volbrengt, wat de menschelijke kracht te boven gaat en dat tevens door zijne weldadige, den mensch heilzame strekking godewaardig is; maar in den regel spiegelt zich in Jezus wonderbare werkzaamheid zinnebeeldig eene bepaalde zijde der werkzaamheid van God en zijn scheppend woord terug. De goddelijke logos is volgens de leer der Alexandrijnen het beginsel des levens en des lichts voor de wereld, het voedsel der zielen: elke dier eigenschappen openbaart de johanneïesche Jezus door een of onderscheidene wonderen. Wat het onze betreft, wij lezen in den proloog van den logos: „in hetzelve was leven, en het leven was het licht der menschen en het licht scheen in de duisternis, en de duisternis begreep het niet.... doch zoovelen hem aannamen, dien gaf hij magt, om kinderen Gods te worden, voorzoover zij in zijnen naam gelooven" (1, 4 vlg. 12). Als Jezus nu op het slot van ons wonderverhaal, nadat het gebleken is dat de joodsche overheid onverbeterlijk is, de genezene daarentegen heeft verklaard in Jezus als den Zoon Gods te gelooven, zegt: „Ik ben in deze wereld gekomen tot een

oordeel, opdat de blinden ziende, en de zienden blind worden," en dan op de vraag der farizeërs, of hij ook hen blind noemt, antwoordt, dat als zij dit waren, namelijk bekenden het te wezen, het goed met hen staan zou, maar zij met die overtuiging ook de geschiktheid om beter te worden missen (9, 39—41): dan bespeuren wij duidelijk: dat de eerst ligchamelijk, daarop geestelijk ziende geworden blindgeborene die menschen voorstelt, die schoon volkomen der wereld, derhalve der duisternis toebehoorende, evenwel de geschiktheid en den wil bezitten om het licht in zich op te nemen en daardoor kinderen Gods te worden, de Joden daarentegen de zoodanigen, die hun hart voor het licht sluiten en in de duisternis, dat wil zeggen de zonde, blijven. Om de tegenstelling geheel te voltooijen ware eigenlijk noodig, dat evenals de ligchamelijk blinde en geestelijk zich zijner blindheid bewuste niet enkel geestelijk, maar ook ligchamelijk ziende wordt, de ligchamelijk en zooals zij meenen ook geestelijk zienden, ten laatste niet alleen van hunne geestelijke blindheid overtuigd, maar ook met ligchamelijke blindheid gestraft werden. Doch dit zou in strijd zijn met de verklaring van den johanneïeschen Jezus, dat hij niet gekomen is om de wereld te oordeelen, maar zalig te maken, en dat de ongeloovige reeds in zichzelf geoordeeld is (3, 17 vlg.; 12, 47 vlg.). Van Jezus, als het goddelijke scheppingswoord, kan slechts iets bevestigends, slechts leven, licht en zaligheid uitgaan, hij mag geene straffende wonderen doen en behoeft ze ook niet te doen: het schepsel, dat zich voor hem terugtrekt, behoeft hij slechts in den onzaligen toestand te laten, waarin het zonder hem reeds van zelf verkeert; dan is het reeds genoeg gestraft.

Zoo is het wonder bij Johannes in al zijne bijzonderheden van de ideëele opvatting doordrongen, het is volkomen symboliesch, doch tegelijk volkomen reëel; het zou het grootste misverstand zijn te meenen, dat de vierde Evangelist niet zeggen wil, dat dit zoo beteekenisvolle ook werkelijk aldus geschied is. Hoe weinig bij hem het een het andere uitsluit, maar tevens hoe zonderbaar zulk eene wereldbeschouwing er uitziet, leert ons nog eene bijzonderheid van het verhaal. De naam des vijvers, waarin Jezus den blinde gebiedt zich te wasschen, het hebreeuwsche woord Siloah, dat zonder twijfel een waterbekken beteekent, verklaart de Evangelist aldus, dat het afgezant beteekent (vs. 7); in den naam van de bron en den vijver lag volgens hem dus eene voorspelling opgesloten van den door

God gezonden Jezus of van den derwaarts gezonden blinde, eene voorspelling, die echter tevens als een water werkelijk bestond.

72.

Genezingen van verlamden.

Als de tweede soort van lijdenden, die door hem geholpen worden, spreekt Jezus in het meermalen aangehaalde antwoord op de vraag des Doopers van verlamden. Verlamden komen ook voor onder de velerlei kranken, die vóór de tweede spijziging tot Jezus gebragt werden om door hem te worden genezen, bij welke gelegenheid het volk zich dan daarover verwondert, dat het onder blinden, die ziende zijn geworden enz. ook verlamden gaan ziet (Marc. 15, 30 vlg.). Overigens is hier meer sprake van paralytieschen, hetgeen Luther door jichtigen vertaalt (Matth. 4, 24; 8, 6; 9, 2). Letterlijk beteekent dit zoodanige zieken, wier spieren aan eene zijde des ligchaams losgemaakt, dat wil zeggen verlamd zijn; terwijl de beschrijving van den eenen lijder (Matth. 9, 2 vlg.) ons aan volkomene verlamming, althans van de voeten, die van den anderen (Matth. 8, 5 vlg) aan een smartelijk jichtlijden doet denken. Dat Jezus zoodanige kranken moest genezen hebben, lag opgesloten in de zinnelijk opgevatte profetie van Jesaia (35, 6): „Alsdan zal de verlamde springen als een hert;" eene voorspelling, waaraan (vs. 3) de aanmaning voorafgaat: „Wordt sterk, gij verlamde (of slappe) knieën!", waar wij in de grieksche overzetting hetzelfde woord vinden, dat Lukas (5, 18. 24) bezigt om de paralytieschen aan te duiden. Dat de plaats van Jesaia de grond is, waarin deze wonderverhalen wortelen, komt in de evangeliesche verhalen niet zoo duidelijk uit, als in een verhaal, dat wij in het boek der Handelingen lezen. Gelijk men weet is hier het eerste wonder, waardoor de apostelen na het pinksterfeest de hoogere kracht, waarmede zij toegerust zijn, bewijzen, de door Petrus bewerkte genezing van eenen kreupele, die voor den tempel te Jeruzalem bedelde. Wanneer omtrent dezen, nadat Petrus hem in den naam van Jezus geboden heeft op te staan en te wandelen en hem de hand gereikt had, wordt gezegd, dat zijne voeten en enkels dadelijk vast werden en hij opsprong, stond en wandelde, daarop met de apostelen den tempel binnentrad, wandelende

en springende (Hand. 3, 7 vlg.), dan wijst het springen des kreupelen, dat de schrijver herhaaldelijk doet uitkomen, onmiskenbaar op het woord van Jesaia aangaande het springen als een hert; terwijl de vastgemaakte voeten en enkels aan het sterken der slappe knieën in de zelfde profetie herinneren.

De geschiedenis van den knecht des hoofdmans van Kapernaüm, die bovendien slechts door Mattheüs verlamd genoemd wordt, zullen wij later uit een ander oogpunt moeten beschouwen; het klassieke genezingsverhaal van eenen verlamde in de Evangeliën is dat aangaande den man, die, insgelijks te Kapernaüm, op een bed tot Jezus gebragt wordt, die hem eerst aankondigt dat zijne zonden hem vergeven zijn, en hem daarop, als de schriftgeleerden daaraan aanstoot nemen, gebiedt op te staan en zijn bed naar huis te dragen (Matth. 9, 1—8; Marc. 2, 1—12; Luk. 5, 17—26). Wij hebben hier niets te maken met de vraag, of zulk een kranke langs natuurlijk psychologieschen weg door het vertrouwen, dat hij in Jezus als eenen profeet stelde, kon genezen worden. De mogelijkheid daarvan in het algemeen hebben wij in het voorgaande boek niet ontkend; doch in elk geval heeft de voorstelling aangaande den Messias als wonderdoener op deze evangeliesche verhalen zoodanig een wijzigenden invloed uitgeoefend, dat men niet meer kan onderscheiden welk historiesch feit daarvan misschien den grondslag uitmaakt. Hoe vrij men te werk ging in het omwerken van zoodanige geschiedenissen, blijkt ons hier ook uit de onderlinge afwijkingen der onderscheidene Evangelisten. Mattheüs zegt alleen, dat Jezus van over het meer weder in zijne stad Kapernaüm kwam, dat daar een verlamde, liggende op een bed, tot hem werd gebragt en dat hij, hun geloof ziende, den lijder had verzekerd dat zijne zonden hem vergeven waren. Het geloof der lieden, der dragers en van den kranke zelven, bespeurde Jezus volgens Mattheüs juist uit die moeite, die zij zich gaven om hem tot Jezus te brengen. Lukas evenwel vond deze proeve van hun geloof nog niet sterk genoeg, en daar hij buitendien ter inleiding der latere tegenwerpingen der schriftgeleerden, aan welke hij de farizeërs nog toevoegt, hen reeds van den beginne om Jezus meende te moeten doen vergaderd zijn, maakt hij het gedrang liever aanstonds zoo groot, dat de mannen met hunne draagbaar niet tot Jezus vermogen door te dringen, maar zich genoodzaakt zien, zich daarmede over het dak eenen weg te banen, en den kranke met het bed van boven neder te laten midden in het vertrek vóór Jezus.

Dat Jezus in een huis geweest is, heeft Lukas althans niet van Mattheüs; doch hij moest deze bijzonderheid aan zijn verhaal toevoegen, om het bijzonder krachtige bewijs huns geloofs te kunnen te pas brengen, dat hij verzonnen had. Bij den weg door het dak, of zooals hij het uitdrukt door de tegelen, dacht Lukas ongetwijfeld aan de opening, die naar oosterschen bouwtrant in het platte, met baksteenen belegde dak der huizen bestond, en waardoor men van uit het huis op het dak en vandaar weder naar binnen kwam. Door deze liet men, naar de voorstelling ons door den Evangelist gegeven, daar een vaste trap gemist werd en men hier eene ladder niet goed gebruiken kon, het bed met den zieke, naar het schijnt door middel van touwen, neder in de ruimte, waar Jezus leerde. Hetzij nu de schrijver van het tweede Evangelie met deze inrigting der palestijnsche huizen niet bekend was, òf dat hij den geloofsijver der lieden nog duidelijker wilde doen uitkomen: genoeg, hij let niet op de opening, die zich reeds in het dak bevindt, maar laat de lieden, wier getal hij naar de vier uiteinden van het bed op vier bepaalde, eerst een gat in het dak maken, zonder er om te denken, dat hij de zich onmiddellijk daaronder bevindende verzameling daardoor aan het gevaar blootstelde, van door de nedervallende baksteenen getroffen te worden. Dat zulk een mistasten geheel met Marcus trant overeenkomt, zal niemand ontkennen, die daarbij slechts denkt aan de geschiedenis van den onvruchtbaren vijgeboom; doch juist daarom zal ieder ook dit verhaal onder de zoodanige rangschikken, die het geheel onmogelijk maken zich Marcus als een oorspronkelijk schrijver voor te stellen.

Een hiermede verwant genezingswonder laten de drie eerste Evangelisten op den sabbat geschieden, zoodat, als in het voorgaande geval de schriftgeleerden daaraan aanstoot nemen, dat Jezus zich het regt aanmatigde de zonden te vergeven, in dit geval zijne heilzame tusschenkomst als eene schennis van den sabbat wordt veroordeeld. Reeds de orde, waarin al de synoptiesche schrijvers de genezing van de verdorde hand onmiddellijk op het verhaal van het arenlezen op den sabbat doen volgen (Matth. 12, 9—14; Marc. 3, 1—6; Luk. 6, 6—11), toont ons, dat het hun ditmaal minder om het wonder op zichzelf, dan daarom te doen is, dat het juist op den sabbat geschiedde. De wijze en de duur der sabbatsviering maakte tusschen Jezus en het farizeesche jodendom een twistpunt uit, dat daarom in de Evangeliën op onderscheidene wijze bespro-

ken wordt. De strijd kon door elke ook geheel natuurlijke bezigheid ontbranden, zooals door het arenlezen der jongeren, dat in de mozaiesche wet niet als aanranding van vreemd eigendom beschouwd en inzoover in het algemeen geoorloofd was (5 Moz. 23, 25), en daar het geen eigenlijke arbeid kon genoemd worden, door Jezus, vooral in geval men aan spijs behoefte gevoelde, ook op den sabbat als geoorloofd beschouwd, daarentegen door de letterzifterij van latere wetsverklaarders tot de op den sabbat verbodene bezigheden werd gerekend. Had Jezus bij eene gelegenheid van dezen aard de farizeesche berisping wederlegd met het voorbeeld van David, die in nood verkeerende er ook geen bezwaar in had gevonden, met de anders slechts voor de priesters bestemde toonbrooden zijnen eigenen en der zijnen honger te stillen: dan kon hij in zoodanige gevallen, als niet eigene behoefte, maar vreemde ellende, die hij genezen wilde, hem tot die gewaande sabbatsschending vervoerde, zich beroepen op het voorbeeld van het huisdier, in welks redding, als het in dreigend gevaar verkeerde, de eigenaar ook op den sabbat geen misdrijf zag. Dat men ook juist niet noodwendig naar een wonder als de aanleiding tot deze bewijsvoering behoefde om te zien, en zij veeleer te pas kon gebragt worden bij elke gelegenheid, dat Jezus menschlievendheid zich door geheel natuurlijke middelen openbaarde, valt evenzeer van zelf in het oog, als dat, toen men eenmaal gewoon was wonderen van Jezus te verhalen, juist ook de zoodanige, die op den sabbat waren verrigt, daarvoor eene gepaste aanleiding moesten schijnen. Zij konden dit, ook dan als men zich voorstelde, dat Jezus die enkel door zijn woord had verrigt, daar eene toenmaals bestaande rabbijnsche partij zelfs het troosten van zieken op den sabbat verbood.

Het woord omtrent het schaap, dat op den sabbat uit den kuil wordt gehaald, komt hier overigens alleen bij Mattheüs voor. Bij Marcus en Lukas stelt Jezus den arglistigen farizeërs slechts de vraag, wat zij dan meenen dat op den sabbatdag geoorloofd is, goed of kwaad te doen, eene ziel te behouden of te verderven? Daarentegen heeft Lukas het woord omtrent het huisdier met naauw merkbare afwijkingen in twee andere wonderverhalen opgenomen, hetgeen wederom bewijst, dat bij deze soort van verhalen het wonder minder de hoofdzaak was, dan de uitspraken van Jezus omtrent de ware sabbatsviering. De eene maal ontmoet Jezus op den sabbat, toen hij bij eenen farizeër aan tafel genoodigd is, eenen

waterzuchtige en nadat hij hem, ondanks het bedenkelijk stilzwijgen der farizeërs op zijne vraag, of het geoorloofd is op den sabbat te genezen, genezen heeft, legt hij den farizeërs verder de vraag voor, wie hunner, als zijn ezel of os op den sabbat in den put viel, hem niet terstond zou optrekken? De andere maal (13, 10—17) is het eene reeds achttien jaar verkromde vrouw in de synagoge, die hij oprigt door haar toe te spreken en de hand op te leggen, waarbij hij het verwijt van den overste der synagoge met de vraag beantwoordt, of niet een iegelijk hunner ook op den sabbat zijn os of ezel van de kribbe losmaakt, en heen leidt om te drinken? terwijl hier de omstandigheid, dat de kwaal der vrouw als een gebonden zijn door den Satan, waarvan Jezus haar bevrijdt, wordt opgevat, aanleiding heeft gegeven, dat het beeld hier in eenigzins gewijzigden vorm wordt gebruikt.

Van deze genezingen zou men vooral de laatste, werd zij ons in een streng geschiedkundig berigt medegedeeld, als eene genezing langs psychologieschen weg door den invloed van Jezus woord en aanraking op het geloof der zieke bewerkt kunnen beschouwen; zooals dan ook Dr. Paulus een geheel gelijksoortig geval uit lateren tijd door oorkonden gestaafd heeft [1]). Doch zooveel te minder kan men op deze wijze de plotselijke genezing van eenen waterzuchtige verklaren; en in de hebreeuwsche profetenlegende vinden wij te duidelijk een voorbeeld van de geschiedenis der verdorde hand, dan dat haar oorsprong ons twijfelachtig kan zijn. Gelijk meermalen het geval is, bestaat ook hier tusschen het nieuw-testamentiesche en oud-testamentiesche wonderverhaal dit verschil, dat in het laatste het gebrek eerst op wonderbare wijze als straf wordt opgelegd, en daarna op wonderbare wijze genezen wordt; terwijl in het eerste overeenkomstig den geest des evangelies het eenmaal bestaande gebrek door den menschlievenden wonderdoener alleen wordt hersteld. Dáár toch (1 Kon. 13, 4 vlg.) is het een wonder der straffende goddelijke geregtigheid, als de hand, door den afgodieschen Jerobeam misdadig tegen een profeet des Heeren opgeheven, oogenblikkelijk verdort, dat wil zeggen zoo verstijft, dat hij haar niet weder kan terugtrekken; en eerst als op 's konings verzoek de profeet den Heer daarom bidt, wordt zij door een tweede wonder, en wel thans der goddelijke barmhartigheid, genezen. In het evangeliesch verhaal is de hand des lijders reeds te voren door ziekte ver-

[1]) Zie boven, Eerste boek, blz. 384.

stijfd, en die verstijving blijkt niet als bij den koning, voor wien zij de straf was voor het misdadig opheffen zijner hand, daardoor, dat hij haar niet tot zich trekken, maar omgekeerd niet uitstrekken kon; en Jezus geneest haar hierop zoo, dat hij daartoe weder in staat is. Als wij nu echter vergelijken, hoe daar van Jerobeam (vs. 4) gezegd wordt: „En zie, zijne hand, die hij tot hem had uitgestrekt, verdorde;" hier (Matth. vs. 10; Marc. vs. 1): „En zie, daar was een mensch met eene verdorde hand;" daarna aan het slot van het eerste verhaal (vs. 6): „en de hand des konings werd weder hersteld en gelijk zij te voren was;" hier (vs. 13): „en zijne hand was hersteld en gezond als de andere;" dan zal de navolging elk moeten opvallen. Dat men echter het genezen van juist zoodanige ligchaamsgebreken te dien tijde van eenen man verwachtte, die zich in „de gunst des hemels en de toegenegenheid van hoogere wezens" verheugde, bewijst het meergemelde verhaal bij Tacitus, volgens hetwelk aan Vespasianus te Alexandrië behalve een mensch, die blind heette, ook een, die aan de hand leed (volgens Suetonius was het iemand met een lam been), werd voorgesteld, om aan dezen zijne wonderkracht te betoonen [1]).

Ook bij deze klasse van wonderen vinden wij weder al de in de andere Evangeliën verstrooid voorkomende momenten in het vierde Evangelie in één verhaal tezamengevat en deels het wonderbare daarin verhoogd, deels eene geestelijke beteekenis daarmede verbonden, terwijl wij ook tevens bespeuren, dat de voorstelling van den vierden Evangelist het meest overeenkomt met die van den tweeden. De geschiedenis van den kranke aan het bad Bethesda te Jeruzalem (Hfdst. 5) handelt over eenen verlamde, evenals het genezingsverhaal van den verlamde te Kapernaüm; doch tevens is zij het verhaal eener genezing op den sabbat, evenals die van den mensch met de verdorde hand, van den waterzuchtige en de verkromde vrouw. Daarbij treft zij meer dan het eerstgenoemde verhaal, deels door het schitterende tooneel, waarop zij handelt, deels door het berigt omtrent den langen duur der ziekte, dat bij den verlamde te Kapernaüm niet voorkomt, en bij de verkromde vrouw slechts van achttien, in plaats van gelijk hier van acht en dertig jaren spreekt. Wat de verhalen aangaande genezingen op den sabbat betreft, deze streeft zij voorbij door de diepzinnige wijze, waarop de vraag besproken wordt, en die

[1]) Tacit. Histor. IV, 81. Sueton. Vespas. 7.

tegelijk de vergeestelijking en symbolisering van het geheele wonderverhaal is.

Het bad Bethesda (waaromtrent wij behalve bij den vierden Evangelist noch bij Josephus noch bij de rabbijnen een enkel woord lezen) met zijne vijf zalen vol lammen, blinden en andere lijders is als het ware een groot schouwtooneel van ziekten, waarop de verhevene geneesmeester optreedt en den lijder, die door de langdurigste en hardnekkigste kwaal bezocht wordt, uitkiest, om zich aan dezen op de schitterendste wijze als het levenschenkende goddelijke scheppingswoord te openbaren. Dat dit bad op zich zelf reeds onder den invloed eener hoogere kracht stond, daar van tijd tot tijd een engel nederdaalde om het water te beroeren, waarop dan hij, die er het eerst inging genezen werd [1]), doch dat deze werkzaamheid van den engel ontoereikend blijkt te zijn om dengene, die juist het meest genezing behoefde, te genezen, plaatst Jezus, die hem geneest, des te hooger; terwijl deze bijzonderheid in verband met de geheele beschrijving der wonderbare ziekeninrigting tevens grond geeft tot het vermoeden, dat hieronder iets symboliesch kan verborgen zijn. Men heeft in de 38 jaren der ziekte eene toespeling gezien op de 38 jaren, die het volk Israël in de woestijn moest doorbrengen voor het in het land der belofte kwam (5 Moz. 2, 14) [2]); en het verwondert mij dat men er niet toe besluiten kon, om bij de vijf zalen aan de vijf boeken van Mozes te denken, daar men deze toch hoofdzakelijk moet verstaan door de schriften, waarin, zooals Jezus juist naar aanleiding van dit wonder aanmerkt (5, 39; vergel. 45 vlg.), de Joden meenen het eeuwige leven te hebben, doch in welke zij het zonder Christus evenmin vinden, als gindsche kranke in de zalen van het bad Bethesda zonder hem genezing vond. De geloovige uitleggers beweren, dat door deze symboliesche opvatting aan de historiesche beteekenis van het verhaal niets wordt te kort gedaan; de zin is veeleer deze, dat Jezus hier door hoogere beschikking een mensch heeft moeten aantreffen, die door de jaren zijner ziekte eene geschikte type was van het volk Gods, van „den kranken man Juda," zooals Hengstenberg zich in den nieuwsten dagbladstijl uitdrukt. Op

[1]) Voor de echtheid van het 4e vers, waarin de bijzonderheid omtrent den engel voorkomt, getuigen de gewigtigste kritiesche gronden; vergel. Hengstenberg's Comment. ter bedoelde plaatse.

[2]) Krafft, Chronol. und Synopse, 98; Hengstenberg, Commentar zum Evangel. Joh. I, 300.

ons standpunt heeft het verhaal reeds van te voren alle geschiedkundige waarde verloren, en wij stellen inzoover slechts prijs op de ontsluijering van zijne vermoedelijke symboliesche beteekenis, wijl wij daardoor in staat gesteld worden ook de bijzondere trekken van het verhaal met meer zekerheid te verklaren; zonder dat echter het onzekere van zoodanige uitleggingen ons zou kunnen aan het wankelen brengen in onze overtuiging aangaande het in elk geval onhistoriesch karakte van gelijksoortige verhalen.

Dat het johanneïesche verhaal inzonderheid eene nabootsing is van het synoptiesche verhaal omtrent den verlamde te Kapernaüm, kan men uit onderscheidene trekken, die beiden gemeen zijn, bemerken. Zoo vindt men ook bij Johannes de zondenvergiffenis, met dit verschil alleen, dat hij de woorden: „Uwe zonden zijn u vergeven," die vóór de genezing den verlamde worden toegevoegd, in deze toespraak, tot den reeds herstelde gerigt, veranderd heeft: „Zondig niet meer, opdat u niet wat ergers geschiede!" (vs. 14). Duidelijk valt echter de onderlinge verwantschap der beide verhalen in het oog in de wijze, waarop het wonderdadig bevel van Jezus aan den kranke in beide is ingekleed. Bij de synoptici komt het tweemaal voor, de eene maal nog problematiesch in de tot de farizeërs gerigte vraag, wat zij als ligter beschouwen, tot zulk een mensch te zeggen: „Uwe zonden zijn u vergeven!" of: „Sta op (bij Marcus: neem uw bed op) en wandel!" Daarna als werkelijk bevel tot den kranke: „Sta op en neem uw bed, en ga naar huis!" Daar de vierde Evangelist geene aankondiging der zondenvergiffenis had laten voorafgaan, komt ook deze vraag niet bij hem voor, maar alleen het werkelijke bevel, dat hij nu evenwel zamenstelt uit die beide bij de synoptici voorkomende reden. Hij houdt zich aan den eersten vorm, maar zoo, dat hij, gelijk ook Marcus reeds doet, uit den tweeden het bevel om het bed te nemen in zijn bevel opneemt; dat hij daarin echter hoofdzakelijk Marcus gevolgd is, blijkt daaruit, dat beiden een geheel eigenaardig woord gebruiken om dit bed aan te duiden. Mattheüs noemt het tweemaal, den meest gewonen term gebruikend, bed; Lukas eens evenzoo, tweemaal met het verkleinwoord beddeken, eindelijk met eene omschrijving: dat, waarop hij gelegen had. Daarentegen bezigt Marcus getrouw, viermaal, en Johannes evenzoo vijfmaal een woord, dat schoon overigens niet geheel vreemd in het Nieuwe Testament, toch zoo bijzonder is, alsof wij b. v. van brits

spraken [1]), en dat daarom, wijl het anders bij Johannes nergens, maar wel bij Marcus voorkomt, allen grond geeft aan de onderstelling, dat de eerste het verhaal van den laatste heeft gebruikt.

Iets eigenaardigs van het vierde Evangelie is ook hier weder als bij het verhaal van den blindgeborene de omstandigheid, dat de toedragt van het wonder door een formeel verhoor wordt bevestigd. De Joden, dat wil zeggen de joodsche oversten, werpen den man, als zij hem zijn bed zien wegdragen, voor, dat zulks op den sabbat niet geoorloofd is. Hij antwoordt, dat die hem gezond heeft gemaakt, het hem bevolen heeft. Zij willen weten, wie dat geweest is? Hij verklaart dat zelf niet te weten, daar Jezus was ontweken en heengegaan, nadat hij het wonderdadige bevel had gegeven. Eerst later ontmoet hij den genezene weder in den tempel, waar hij hem de bovengemelde vermaning geeft, en bij die gelegenheid moet de man zijnen naam vernomen hebben, want nu eerst berigt hij den Joden dat het Jezus was, die hem gezond heeft gemaakt. Terwijl het onderzoek nu echter bij het verhaal van den blindgeborene (die overigens reeds met Jezus naam bekend was, maar anders niets omtrent hem wist) nog verder wordt voortgezet tegen hem en zijne aanverwanten, ten einde zijne kwaal en de wijze, waarop hij door Jezus genezen is, nader uit te vorschen, wordt het hier, zoodra de Joden bemerken dat Jezus de oorzaak dier sabbatsschennis is, aanstonds gestaakt en de aanval tegen dezen gerigt. Hier bezit de voorstelling nu echter zeer weinig aanschouwelijks. „Daarom vervolgden hem de Joden," heet het, „wijl hij dit op den sabbat deed. Jezus echter antwoordde hun" enz. Beantwoorden nu kan men eene tegenwerping, een verwijt, eene aanklagt; vervolging daarentegen, als zij niet in de zinnelijke beteekenis des woords kan verstaan worden, is eene gedurende langeren tijd voortgezette handeling, waaraan men zich onttrekken, waarvoor men zich in acht nemen, maar waarop men niet antwoorden kan. Na het eerste antwoord, dat Jezus zou gegeven hebben, heet het dan verder: „daarom zochten de Joden hem nog meer te dooden;" en daarop „antwoordt" Jezus nogmaals, en wel door eene lange redevoering, die den Joden als zij hem dooden wilden, daartoe ten volle tijd

[1]) Het woord *κράββατος*, dat ook nog Marc. 6, 55; Hand. 5, 15; 9, 33 in dezelfde beteekenis van eene draagbare legerstede eens zieken voorkomt. Vergel. Catull. Carm. 10, 22.

en gelegenheid moest geven. Men ziet: zoodra de genezene Jezus bij de Joden als den bewerker der sabbatsschennis had aangegeven, bekommert de schrijver zich niet meer om dit voorval; voortaan is het hem nog maar alleen te doen om Jezus rede, die hij daaraan vastknoopen wilde, en daarom als zoogenoemd antwoord van Jezus op eene vervolging zoo gebrekkig door hem werd ingeleid.

Deze rede had de Evangelist reeds aanstonds op het oog gehad, toen hij dit genezingswonder op den sabbat deed geschieden. De van Jezus geëischte werkeloosheid op den sabbat moest hem gelegenheid geven, zijne nooit rustende goddelijke logosnatuur te openbaren. Daarom bedient hij zich ter wederlegging van de beschuldigingen der Joden niet van de praktiesche argumenten van den os en den ezel, of van David en de toonbrooden, als bij de synoptici (hoewel soortgelijke den schrijver van het vierde Evangelie, gelijk uit 7, 23 blijkt, niet vreemd waren), maar van het metaphysiesch argument, dat evenals God, zijn Vader, zonder door eene sabbatsrust tot stilstand gedwongen te zijn, voortwerkt en regeert, desgelijks ook hem als den Zoon, die zich in al hetgeen hij doet naar den Vader rigt, eene voortdurende werkzaamheid betaamde. De leer omtrent de onafgebrokene scheppende werkzaamheid Gods was eene grondstelling der joodsch-alexandrijnsche wijsbegeerte; als het middel, waardoor God in de wereld werkte, moest ook de logos rusteloos werkzaam zijn. Jezus waardigheid, als van den in het vleesch gekomen logos, kon bij geene gelegenheid duidelijker uitkomen, dan wanneer zijne joodsche tegenstanders zijne goddelijke onbegrensde werkzaamheid door hunne nationale sabbatswet zochten te beperken. Teregt heeft men daarom ook gezegd, dat van de leerstelling van den johanneïeschen proloog (1, 4): „In hem (den logos) was leven, en het leven was het licht der menschen," de laatste helft in de geschiedenis van den blindgeborene, de eerste in ons verhaal was uitgewerkt [1]); waarbij men alleen niet uit het oog moet verliezen, dat overeenkomstig de bedoeling van den Evangelist deze voorvallen als waarachtig gebeurde zaken, en tegelijk als volkomen symboliesch moeten worden verstaan.

Dat deze geheele rede nu echter eene vrije schepping van den Evangelist is, blijkt behalve uit de verwantschap van hare grondgedachte met het systeem van Philo, ook uit de

[1]) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanon. Evangelien, 176.

ongeschiedkundige bijzonderheid, die in het vierde Evangelie bestendig voorkomt, dat, waar Jezus God zijnen Vader noemt, de Joden daarin eene wezenlijke gelijkstelling met God zien (vs. 18); hetgeen den werkelijken Joden niet kon invallen, die met de benaming, den Messias, ja zelfs gewonen vorsten toegekend, van zonen, dat wil zeggen beschermelingen en stedehouders Gods, als iets volkomen geoorloofds vertrouwd waren. Doch verder blijkt dit nog daaruit, dat men eene menigte der in deze rede voorkomende stellingen ten deele in den proloog (vergel. vs. 37 met 1, 18), ten deele elders, als woorden van den Evangelist (vergel. vs. 32 met 19, 35; vs. 44 met 12, 43), of van den Dooper (vergel. vs. 20 met 3, 35) aantreft, nog veel meer daarvan in den eersten brief van Johannes worden teruggevonden (vergel. vs. 24 met 1 Joh. 3, 14; vs. 34 en 36 vlg. met 1 Joh. 5, 9; vs. 38 met 1 Joh. 1, 10; vs. 40 met 1 Joh. 5, 12; vs. 42 met 1 Joh. 2, 15). Het laatste kan trouwens slechts voor hem de zaak waarschijnlijk maken, die het Evangelie voor jonger houdt dan den eersten brief van Johannes; hoewel overigens reeds het eerste toereikend is, om het resultaat, waartoe men ten opzigte der reden van Jezus in het vierde Evangelie van alle kanten gebragt wordt, te bevestigen.

73.

GENEZINGEN VAN MELAATSCHEN, DOOVEN EN STOMMEN.

Op de verlamden volgen in Jezus rede (Matth. 11, 5) de melaatschen, evenals in zijne toespraak tot de twaalven bij hunne uitzending (Matth. 10, 8) dezen tegelijk met het vermogen om andere kranken te genezen, inzonderheid ook de magt om melaatschen rein te maken wordt toegekend. Aan de plaats van Jesaia kon Jezus de melaatschen niet als de blinden en lammen ontleenen, wijl de profeet daar niet van hen gewaagt; gelijk zij dan ook bij het beeld, dat hij ontwerpen wilde van de vreugde des volks over het eind der ballingschap, die nieuwe levenskracht schonk en allen rampspoed deed vergeten, niet goed pasten. Maar als programma der messiaansche wonderen werd dat profetiesche woord, gelijk wij hierboven reeds opmerkten, aangevuld door voorbeelden aan de geschiedenis der profeten ontleend. In de profetenlegende speelt de melaatschheid eene groote rol,

gelijk zij ook eene belangrijke plaats innam onder de in Judea heerschende ziekten en daarom ook in de wet van Mozes (3 Moz. 13, 14). Eene zoo boosaardige, hardnekkige, vooral ook door de afzondering, die haar aanstekelijk karakter noodzakelijk maakte, verschrikkelijke kwaal, was bijzonder geschikt om als eene door God opgelegde straf of beproeving (men denke aan het verhaal van Job) beschouwd te worden, evenals de genezing daarvan als eene weldaad Gods. Onder de wonderteekenen, waartoe God Mozes, om zijn aanzien bij het volk te versterken, in staat stelt, bekleedt die van het opleggen en genezen der melaatschheid eene voorname plaats (2 Moz. 4, 6 vlg.). De Heer gebiedt hem zijne hand in zijnen boezem te steken en weder voor den dag te halen, en zie zij was wit als sneeuw van melaatschheid, en toen hij haar ten tweedemale in zijnen boezem steekt en er uithaalt, was zij weder gelijk aan zijn ander gezond vleesch. Heeft dit hier nu enkel het aanzien van een goddelijk tooverspel, een andermaal is het treurige ernst met de oplegging en het wegnemen der melaatschheid. Toen Mirjam, Mozes zuster, het waagde tegen haren broeder te murmureren, ontstak de toorn des Heeren tegen haar, en zij werd melaatsch als sneeuw; eerst nadat Äron hare voorspraak bij Mozes geweest was, en deze den Heer voor haar gebeden had, werd zij na eene afzondering van zeven dagen weder als rein onder het volk opgenomen (4 Moz. 12, 1—15). Bijzonder beroemd en in eene plaats van het derde Evangelie (Luk. 4, 27) ook door Jezus zelf aangehaald is de genezing van eenen melaatsche door den profeet Elisa, uit wiens geschiedenis ook overigens zooveel andere trekken in Jezus geschiedenis zijn opgenomen (2 Kon. 5, 1 vlg.). De syriesche veldoverste Naäman, die aan melaatschheid leed, wendt zich tot den profeet om door dezen genezen te worden. Als deze hem echter voorschrijft zich zevenmaal in de Jordaan te baden, wordt de krijgsman toornig, daar hij meent dat hem eene gewone badkuur wordt voorgeschreven, terwijl hij veeleer had verwacht, dat de profeet tot hem komen, onder aanroeping van Jehova, zijnen God, met zijne hand over de kranke plek strijken, en zoo den huiduitslag wegnemen zou. Evenwel laat hij zich overreden om het voorschrift des profeets op te volgen, en is na zich zevenmaal in het water der Jordaan gebaad te hebben, volkomen genezen; terwijl de profeet dadelijk daarop zich genoopt vindt, om zijnen geldgierigen dienstknecht Gehasi met melaatschheid te slaan.

Ook hier liet de messiaansche voorstelling, althans zooals zij in het Christendom werd gehuldigd, de straffende zijde van het oud-testamentiesche wonder varen, maar de gezegende en genaderijke mogt bij den Messias niet worden gemist. Zoo behoort dan ook aanstonds tot de eerste kranken, die Jezus om genezing bidden, in al de synoptiesche Evangeliën (Matth. 8, 1—4; Marc. 1, 40—45; Luk. 5, 12—16) een melaatsche, die voor hem ternedervalt en belijdt dat, als hij slechts wil, hij hem rein kan maken. Jezus, hem aanrakende, spreekt zijnen wil uit, en oogenblikkelijk is de mensch zoo rein, dat Jezus hem kan aansporen, zich met volle vertrouwen aan den priester te vertoonen en het reinigingsoffer gereed te houden. De poging om het wonderbare in het verhaal natuurlijk te verklaren door te onderstellen, dat de mensch reeds, zonder dat hij zulks wist, zoo goed als genezen was, de melaatschheid in het laatste tijdperk van beterschap verkeerde, en dat Jezus hem dit slechts medegedeeld, hem derhalve niet rein gemaakt, maar alleen rein verklaard had, deze wending, die de rationalisten aan de zaak geven, is tegenover het standpunt van den Evangelist even gekunsteld, als zij op ons standpunt tot in het belagchelijke overbodig is. Wij hebben hier eene profetiesch-messiaansche mythe van het zuiverste water, die geene natuurlijke, maar slechts die genetiesche verklaring behoeft, welke wij gegeven hebben.

Eene tweede genezing van eenen melaatsche komt nog bij Lukas voor, en 't zijn hier nog wel tien melaatschen tegelijk, die den weldadigen invloed van Jezus geneeskracht ondervinden (17, 11—19). Toen hij, op zijne reis naar Jeruzalem, zich op de grenzen van Galilea en Samaria bevond, ontmoetten hem aan den ingang van een dorp tien melaatschen, die op den door de wet bepaalden afstand bleven staan, maar hem met luider stemme om hulp aanriepen. Zonder hen daarop, gelijk met den vorigen zieke het geval was geweest, aan te raken, of ook maar tot zich te roepen, gebood hij hen heen te gaan en zich den priesteren te vertoonen, en heengaande werden zij rein. Hier zou nu het verhaal als wonderverhaal eigenlijk kunnen eindigen; wij zouden het inzoover slechts als eene variatie van het vorige beschouwen, waarbij ons enkel de aanmerkelijke vermeerdering van het aantal van een tot tien eenigermate zou kunnen verbazen. Maar Lukas is daarmede nog niet aan het eind van zijne geschiedenis gekomen. Want als de tien nu bemerken dat zij genezen zijn, gaan negen verder hunnen weg, doch één

keert terug om vol dankbaarheid voor zijnen weldoener neder te knielen, en deze eene is een Samaritaan. Met het oog op hem keurt Jezus daarop de handelwijze der negen Joden af, die het aan eenen, die geen Jood was, overlieten den pligt der dankbaarheid tegenover God te volbrengen, terwijl hij den Samaritaan van zich zendt met de verklaring, dat zijn geloof hem geholpen heeft.

Uit deze wending, die het slot van het verhaal neemt, bespeuren wij nu aan den eenen kant, dat dit eene nabootsing is van het slot der geschiedenis van Elisa en Naäman, waarop in het voorgaande verhaal geen acht is geslagen. Want, toen Naäman zich had genezen gezien, was hij insgelijks omgekeerd om den profeet te danken en den God Israëls te erkennen als den eenig waren God, en hij was ook een vreemdeling, evenals hier de Samaritaan. En ook als den eenige onder velen had Jezus bij Lukas op hem gewezen, toen hij zeide (4, 27), dat er ten tijde van den profeet Elisa ook melaatschen in Israël geweest waren, en geen hunner rein geworden was, dan alleen Naäman de Syriër: evenals er hier wel tien rein werden, maar geen hunner zich als Naäman dit waardig toonde door dankbaarheid, dan alleen een Samaritaan. Elisa laat Naäman van zich gaan, na zijne geschenken geweigerd te hebben, met deze afscheidswoorden: „Ga heen in vrede." In plaats daarvan zendt Jezus den dankbaren Samaritaan van zich met de ook elders bij wonderverhalen voorkomende woorden: „Ga heen, uw geloof heeft u geholpen." Dat nu deze woorden, die bij de genezing der aan eene bloedvloeijing lijdende vrouw (Luk. 8, 48) of van den blinde bij Jericho (Luk. 18, 42) volkomen op hunne plaats zijn, hier niet passen, valt ligt in het oog; want als de Samaritaan genezen was wegens het geloof, door hem geopenbaard in zijn wederkeeren tot Jezus, waardoor waren dan de anderen genezen, die zoodanig bewijs huns geloofs niet gaven? Derhalve is dit slotwoord door den Evangelist uit andere wonderverhalen in het onze overgenomen; doch zonder dit heeft het verhaal in Jezus vraag, of dan onder de tien genezenen geen enkele gevonden wordt, die Gode de eer had kunnen geven, dan alleen deze vreemdeling? een even leerrijk slot, als de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan in de vraag (10, 36), wie van deze drie zich jegens den onder de roovers vervallene als zijn naaste gedragen heeft? hetgeen dan insgelijks een vreemdeling is.

Met deze alleen bij Lukas voorkomende gelijkenis bezit over

het geheel onze insgelijks alleen door hem medegedeelde wondergeschiedenis de treffendste overeenkomst; beiden behooren tot die verhalen omtrent Samaritanen, die zoo naauw verwant zijn met de strekking van zijn Evangelie. Hier is de eenig dankbare onder tien, evenals daar de eenig barmhartige onder drie, een Samaritaan, terwijl beide keeren de overigen, alle echte en regtvaardige Joden, zich ondankbaar en onbarmhartig betoonen. Tien en drie zijn ronde, voor eene gelijkenis passende getallen, gelijk wij het eerste b. v. in de gelijkenis der tien maagden (Matth. 25, 1 vlg.) ontmoeten. Dat nu dit verhaal evenals dat omtrent den barmhartigen Samaritaan oorspronkelijk eene door Jezus voorgedragene gelijkenis zou geweest, doch daaraan later geschiedkundige waarde zou toegekend zijn, durven wij niet beweren. Als iemand van een onbepaald persoon, een koning, een zaaijer, een reiziger, of ook van een derde met een of anderen naam, b. v. van een Lazarus, iets verhaalt, waarin eene leerrijke toepassing ligt opgesloten, dan bemerkt men gemakkelijk dat zulks eene gelijkenis is; verhaalt hij echter iets omtrent zichzelf, dan moet ieder meenen, dat dit werkelijk aldus met hem geschied is, en is dit niet het geval, dan heeft hij zijn verhaal of onhandig ingekleed of zijne toehoorders misleid. Wij hebben evenmin het regt Jezus van het eerste als van het laatste te verdenken, en kunnen daarom de besprokene wondergeschiedenis slechts als het voorbrengsel van een later schrijver beschouwen, die het oude profetiesch-messiaansche thema der genezing van melaatschen in dien den heidenen gunstigen zin behandelde, hetzij dat hem daarbij de gelijkenis van den barmhartigen Samaritaan voor den geest zweefde, of dat hij ook deze zelf vervaardigd had.

Deze soort van wonderverhalen vinden wij in het vierde Evangelie niet vertegenwoordigd; van melaatschen wordt daar niet gesproken. Misschien is dit daaraan toe te schrijven, dat onder de op ligchaamsreinheid zoo naauwkeurig acht gevende klein-aziatiesche Grieken, in wier midden de Evangelist verkeerde, zoodanige kwalen niet zoo aan de orde waren, als onder de Joden in Palestina, en zij ook niet als blindheid en verlamming konden gebruikt worden bij zijne symboliek, die zich beweegt om de tegenstellingen van licht en duisternis, leven en dood.

Het laatste is ook het geval met de dooven, die de volgende plaats innemen in Jezus antwoord aan de afgezanten des Doo-

pers. In de plaats van Jesaia, waaraan deze weder ontleend zijn, wordt behalve van hen ook nog van stommen gewaagd; doch daar het Grieksch der Evangeliën slechts één woord heeft voor doof en stom, spreken Mattheüs en Lukas, die Jezus in dat antwoord niets doen zeggen omtrent stommen, maar alleen van dooven, die door hem het gehoor terugkrijgen, omgekeerd in hunne wonderverhalen wel van stommen, wien Jezus de spraak, maar in het geheel niet van dooven, wien hij het gehoor zou teruggegeven hebben; terwijl Marcus tweemaal, eens in een alleen bij hem voorkomend genezingsverhaal, en de andere maal in een verhaal, waar de beide anderen alleen van bezetenheid weten, doofheid en stomheid verbindt.

Van deze verhalen zijn in ieder geval de beide eerste bij Mattheüs op ééne leest geschoeid. Als men de eene maal (9, 32—34) eenen stommen bezetene tot Jezus brengt, die, nadat de booze geest uit hem verdreven is, spreekt, hetgeen het volk als iets, welks gelijke in Israël niet aanschouwd is, in verbazing brengt, doch de farizeërs doet zeggen, dat Jezus de demonen uitwerpt door den overste der demonen; de andere maal (12, 22—24; vergel. Luk. 11, 14) een bezetene tot Jezus wordt gebragt, die blind en stom is, Jezus maakt, dat hij zien en spreken kan, het volk onderstelt dat de wonderdoener de Zoon Davids is, doch de farizeërs zeggen, dat hij de demonen slechts door Beëlzebul, den overste der demonen, uitwerpt: dan kan men er niet aan twijfelen, dat de schrijver van het eerste Evangelie in eene der door hem gebruikte bronnen die geschiedenis als de genezing van eenen blinden bezetene, in eene andere als de genezing van eenen blind-en-stommen bezetene heeft opgeteekend gevonden, daar zoodanige geschiedenissen in verschillende vormen en verbindingen werden aangetroffen, en nu meenende, dat hier van twee onderscheidene voorvallen sprake was, beide verhalen, het eene vroeger, het andere later in zijn Evangelie heeft ingelijfd; terwijl Lukas wel niet de ware toedragt der zaak bemerkt, doch het toch voor overbodig heeft gehouden twee zoo geheel gelijksoortige verhalen in zijn Evangelie op te nemen.

Dat men stommen tegelijk voor bezeten hield, is, als men aan de akelige gebaarden van zoodanige lijders denkt, op het standpunt van het demonengeloof natuurlijk; bij blinden ligt dat niet zoo voor de hand. Doch als wij nagaan, dat zelfs gebreken der ledematen, als van de zamengegroeide vrouw, aan den invloed van demonen werden toegeschreven, dan kan

het ons niet te zeer verwonderen dat zulks ook met blindheid het geval was. Iets anders is het, wanneer een kranke, dien Mattheüs maanziek noemt, doch eerst Lukas als een bezetene beschrijft, alleen door Marcus tegelijk als stom en doof wordt voorgesteld (9, 17. 25). Daar dit het geval is, waarbij der jongeren kracht te kort schiet, maar Jezus zelf tusschen beiden moet komen, bespeurt men dat Marcus door eene opeenstapeling van kwalen, misschien denkende aan den stommen bezetene bij Mattheüs, het geval als een hoogst moeijelijk heeft willen voorstellen.

Heeft Marcus hier reeds met zigtbaar welgevallen den vrijen teugel gevierd aan zijne verbeelding bij het schetsen deels van den toestand des kranken, deels van de ontmoeting tusschen zijnen vader en Jezus (iets, waarop wij later terugkomen), de geschiedenis van den doove, die moeijelijk spreekt (7, 32—37), is met de reeds hierboven besprokene blindengenezing bij Bethsaida het ware toonbeeld van eene wondergeschiedenis in den smaak van den tweeden Evangelist. Behalve het geheimzinnige terzijdenemen van den kranke en het vruchtelooze verbod op het slot, om het gebeurde niet ruchtbaar te maken, vinden wij hier nog het arameesche woord, waarmede Jezus gebiedt dat de geslotene ooren des dooven zich openen zullen, dat de schrijver, die het voor zijne lezers vertalen moet, als ware het een tooverwoord in de vreemde grondtaal wedergeeft. Den geleidelijken voortgang der genezing zien wij hier niet, evenals bij de genezing des blinden, in bijzondere trekken geschetst; daarentegen wordt Jezus kunstbewerking, wijl hier ook een dubbel ligchaamsgebrek moet genezen worden, des te uitvoeriger beschreven: met het speeksel, dat hij daar onmiddellijk in de oogen spuwt, bestrijkt hij hier de tong, en legt zijne vingers in de ooren; waarbij nog komt een zuchten en ten hemel zien, dat het tafereel iets aandoenlijks geeft, zooals wij dit elders alleen in het vierde Evangelie in de geschiedenis der opwekking van Lazarus terugvinden. Als dan op het slot het volk uitermate ontzet uitroept: „Hij heeft alles wel gedaan, de dooven doet hij hooren en stommen spreken," dan wil dit niet anders zeggen, als dat Jezus hierdoor alles verrigt heeft, wat men volgens de plaats van den profeet omtrent den Messias verwachtte en Jezus derhalve, zoodra men hem op meer voldoende gronden als Messias had erkend, moest verrigt hebben, hetzij hij dit gedaan had of niet.

74.

Genezingen van bezetenen.

Als wij de orde volgden, waarin Jezus in de reeds meermalen aangehaalde rede van zijne wonderdaden spreekt, dan zouden thans de opwekkingen van dooden aan de beurt liggen. Onderscheidene soorten van genezingswonderen blijven er echter nog over, die, hoewel daarvan in die rede niet wordt gewaagd, toch door ons moeten beschouwd worden.

Daartoe behooren in de eerste plaats de uitwerpingen van demonen, waarover Jezus daar niet spreekt, wijl hij zich slechts op die wonderen beroept, welke men deels naar aanleiding van de voorspelling, deëls van het voorbeeld der oud-testamentiesche profeten van den Messias verwachtte; en in hunnen tijd, zelfs zoo laat mogelijk, was er van bezetenheid nog geen sprake. Nu hebben wij vroeger reeds aangetoond, dat van alle genezingen, door de Evangeliën omtrent Jezus verhaald, de genezing van zoodanige kwalen, die men als gevolgen van een bezeten zijn door booze geesten beschouwde, het best op natuurlijke wijze mogelijk en historiesch waarschijnlijk was: is het in het algemeen waar, dat Jezus kranken genezen heeft, dan hebben daartoe ongetwijfeld zoogenaamde bezetenen behoord.

Daaruit volgt echter niet, dat de berigten omtrent zoodanige genezingen, zooals wij die in de Evangeliën opgeteekend zien, met geschiedkundige naauwkeurigheid zijn medegedeeld; integendeel, wij kunnen het ons niet voorstellen, dat eene enkele dezer genezingen geheel aldus is geschied, als daar verhaald wordt, en het zou ook zeldzaam wezen, als de verbeeldingskracht, opgewekt door de voorstelling eener persoonlijke tegenwoordigheid van booze geesten en eener ontmoeting van deze met den Messias, er niet toe gekomen ware zoodanige verhalen op allerlei wijze op te sieren. Ongerekend het algemeene berigt, dat Jezus of zijne jongeren demonen hebben uitgeworpen (het eerste Matth. 4, 24; 8, 16; Marc. 1, 34. 39; 3, 11; Luk. 4, 41; 6, 18; het laatste Matth. 10, 1. 8; Marc. 3, 15; 6, 7. 13; Luk. 9, 1; 10, 17. 20), en zoodanige verhalen, in welke de bezetenheid slechts meer op den achtergrond, als oorzaak van andere krankheden, voorkomt, als

bij de stommen en stom-en-blinden der reeds besprokene geschiedenissen, of waarin de kranke, wijl hier van eene genezing op verren afstand sprake is, zelf niet voor den dag komt, als de bezetene dochter der kananeesche vrouw, ontmoeten wij in de synoptiesche Evangeliën drie gevallen van deze soort genezingswonderen, waarvan het eerste als een eenvoudig, de beide andere als ingewikkelde, moeijelijke gevallen beschreven worden.

Reeds in die algemeene berigten wordt er bij Lukas en Marcus bijzondere beteekenis aan gehecht, dat de demonen in de bezetenen Jezus als den Messias hebben erkend. De onreine geesten, zegt Marcus (3, 11; vergel. Luk. 4, 41), wanneer zij hem zagen, vielen voor hem neder en riepen: „Gij zijt de Zoon Gods!" waarop Jezus, zoo hij ze al aan het woord liet komen (vergel. Marc. 1, 34), op zware straf verbood, dit verder openbaar te maken. Den Messias, die hen eenmaal tegelijk met hunnen overste der verdoemenis zoude prijs geven (Matth. 8, 29; 25, 41; Marc. 1, 24; Luk. 4, 34; Openb. 20, 1 vlg. 10), moesten de demonen immers wel kennen, en door hunne scherpziende geestelijke natuur zouden zij niemand daarvoor gehouden hebben, die het niet werkelijk was. Als zij in Jezus dan den Messias herkenden, was dit op het standpunt der joodsche volksvoorstelling een sterk bewijs, dat hij dit inderdaad geweest was. Tevens verkreeg men daardoor het effectmakende contrast, dat, terwijl Jezus zich vergeefs inspande om zijnen volksgenooten het geloof aan hem als den Messias in te planten, hij omgekeerd bij de meer scherpzigtige demonen er slechts op toe te zien had, dat zij hem niet meer dan zijne bescheidenheid gedoogde, als den Messias verkondigden. Daar wij nu echter de bezetenen als natuurlijk kranke menschen beschouwen, kunnen wij hun ook niet het vermogen toeschrijven om Jezus ten volle te doorzien, dat wil zeggen, wij kunnen niet aannemen, gelijk het ontegenzeggelijk door de Evangelisten wordt voòrgesteld, dat, zoodanig mensch, zoodra hij Jezus voor de eerste maal zag, hem, zonder verder nog iets van hem te weten, voor den Messias heeft erkend; doch als zoodanige erkentenis plaats vond, zullen wij moeten onderstellen, dat iets voorafgegaan was, dat den kranke op natuurlijke wijze op die gedachte kon brengen.

Zoodanig eene ophelderende omstandigheid geeft het evangeliesche verhaal omtrent den bezetene in de synagoge te Kapernaüm (Marc. 1, 21—28; Luk. 4, 31—37) zelf aan de

hand, als het Jezus eerst eene rede doet houden en daardoor een geweldigen indruk op de vergadering te weeg brengen. Daardoor kon een der aanwezigen, die aan aanvallen van waanzin onderhevig was, ligt zoo opgewonden worden, dat hij in de rol van den demon den geweldigen man Gods bad hem toch met vrede te laten. Wel laten de Evangelisten geen oorzakelijk verband tusschen beide voorvallen bestaan, maar laten den boozen geest zijne bekentenis geheel uit eigen aandrift uitspreken, zoodat hij Jezus, ook als deze niet gesproken had, voor hetgeen hij was zou erkend hebben. Ook laten zij hem Jezus niet bloot voor een profeet, maar voor den heilige Gods, namelijk den Messias verklaren, hetgeen bij den aanvang van Jezus werkzaamheid ondenkbaar schijnt, daar volgens eene zeer geloofwaardige overlevering zelfs zijne naaste omgeving eerst veel later tot de overtuiging is gekomen, dat hij de Messias was; derhalve moet in elk geval één van beiden waar zijn: òf ons verhaal geeft eene te hooge beteekenis aan het woord van den bezetene, òf het komt veel te vroeg in Jezus geschiedenis voor. Nu kan echter uit den indruk, dien Jezus door zijne rede, zijne persoonlijkheid en alles, wat in den omtrek aangaande hem verhaald werd, op den kranke maakte, ook het gevolg, dat de Evangelisten beschrijven, natuurlijk verklaard worden. Wanneer de mensch Jezus ook slechts als een profeet erkende, dan moest hij hem naar de joodsche voorstelling eene hoogere, van God verleende kracht tot den strijd tegen de magt des kwaads, derhalve tegen het rijk des duivels, toeschrijven, en zoodra Jezus, deze meening deelend of daarvan gebruik makend, den demon gebood uit te varen, dan kon dit het beschreven gevolg hebben, dat onder geweldige kramptrekkingen eene krisis volgde, die een eind maakte aan den ziekelijken toestand, voor goed, dit weten wij hier evenmin als in eenig ander dier evangeliesche verhalen, schoon voor het overige ook eene duurzame genezing van zoodanige kwaal door psychologieschen invloed niet iets ongehoords zou zijn.

Anders is het gesteld met de bij al de synoptici voorkomende geschiedenis van den of de bezetene Gadareners (Matth. 8, 28—34; Marc. 5, 1—20; Luk. 8, 26—39). Zij is het prachtstuk onder de evangeliesche verhalen aangaande bezetenen, rijkelijk opgesierd met allerlei mogelijks en onmogelijks, welk laatste toch in zekere kringen altijd den meesten opgang maakt. Wat die opsiering aangaat loopen overigens de onder-

scheidene berigten niet weinig uiteen, daar bijzonderheden, die bij Marcus en Lukas voorkomen, in het verhaal van Mattheüs worden gemist. Omgekeerd is het laatste rijker dan de beide eerste, inzoover het van twee bezetenen spreekt, terwijl de beide andere slechts van één weten. Deze afwijkingen heeft men ten zijnen nadeele uitgelegd en in zijn berigt slechts eene zeer verwaterde overlevering gezien, in welke inzonderheid de grootere menigte van demonen in den éénen zieke tot een vermeerderd aantal van bezetenen geworden is; doch even goed kan omgekeerd om het aanwezig zijn van onderscheidene demonen in elken afzonderlijken kranke duidelijker te doen uitkomen, bij eene latere voorstelling nog slechts van éénen kranke gesproken zijn. In alle andere opzigten althans komt het verhaal bij Mattheüs tegenover die van de beide andere als eenvoudiger voor. Reeds in zijne beschrijving van den toestand der beide bezetenen zegt hij in de weinige woorden, dat zij zeer woest waren, zoodat niemand den weg, waar zij zich ophielden, kon langs gaan, evenveel als de andere met hunne, vooral bij Marcus, tot overladens toe uitvoerige schildering. De toespraak der bezetenen tot Jezus is verder bij al de drie berigtgevers in de hoofdzaak dezelfde, als in het vorige verhaal: de vraag, wat hij van hen begeert, en de bede, hen niet vóór den tijd ongelukkig te maken; hoewel het meer natuurlijk is, dat de bezetene haar tot Jezus rigtte, toen deze nabij hem kwam, dan dat hij, zooals het onderscheiden van Mattheüs vooral bij Marcus wordt voorgesteld, van verre op den gevreesden man zou zijn toegeloopen. Alsof de verhaler dit zelf niet zeer waarschijnlijk vindt, zoekt hij dit te motiveren door een voorafgaand bevel van Jezus, dat de demon uit den bezetene varen zou; een bevel, waaromtrent men nu echter niet begrijpt, wanneer Jezus het zou gegeven hebben, als toch de bezetene te voren niet nabij hem was. Natuurlijker is trouwens die voorstelling van Mattheüs slechts van het standpunt des wondergeloofs; want dat een kranke, die aan zoodanige kwaal leed, Jezus bij den eersten aanblik voor den Messias zou hebben erkend, is nog minder denkbaar aan gindschen oever van het meer, waar de geschiedenis voorvalt en Jezus nog weinig bekend was, dan aan den galileeschen oever. Hoeveel demonen in elk der bezetenen gewoond hebben, ja dat zelfs in eenen bezetene er onderscheidene geweest zijn, wordt in het eerste Evangelie niet gezegd; de vraag van Jezus naar den naam des demons en het antwoord, dat hij legioen heette,

wijl er onderscheidene in den bezetene huisden, is een toevoegsel van den tweeden en derden Evangelist. En ligtelijk zou men op het denkbeeld kunnen komen, dat men dit slechts uit de volgende bijzonderheid heeft afgeleid, welke Mattheüs met de andere gemeen heeft, namelijk het verzoek der demonen, om in de zwijnen te mogen varen: daaruit scheen men te mogen opmaken, dat er evenveel demonen als zwijnen moesten zijn, waarom dan ook aan de kudde een legioen moest worden overgesteld.

De bijzonderheid van de zwijnen is van dien aard, dat zelfs met het krachtigste geloof bedeelde schriftverklaarders tegenover haar hun geloof voelen bezwijken; want zelfs wie het denkbaar vindt, dat menschelijke zielen door booze geesten werden bezeten, kan het zich niet gemakkelijk voorstellen, dat zulks ook met de zielen van dieren het geval kon zijn, en wie daar zelfs overheen stapt, moet aanstonds het spoor bijster worden door de tegenstrijdigheid in de gewaande handelwijze dier booze geesten. Eerst zouden zij, om niet in de hel of uit het land gedreven te worden, bidden in de kudde zwijnen te mogen varen, en nadat aan hun verzoek voldaan was, door deze dieren aan te drijven zich in het meer te werpen, zelve het kwartier, dat zij verzocht hadden te mogen betrekken, vernield hebben. Zoo dom zouden werkelijke duivels niet gehandeld hebben, doch ligt kon de sage of verdichting tot zulk eene tegenstrijdigheid vervallen, als zij zich bij het ontwerpen der onderscheidene trekken van het verhaal door verschillende bedoelingen en bedenkingen liet leiden. Daar hier niet bloot eene eenvoudige, maar eene in elk opzigt uitmuntende demonenuitwerpingsgeschiedenis moest geproduceerd worden, moesten de demonen niet enkel uit den mensch uitvaren, maar ten bewijze dat zij hem werkelijk hadden verlaten, in een ander voorwerp invaren. Daartoe was voor onreine geesten het onreine dier, het zwijn, het best geschikt, en als er eene kudde van deze aanwezig was, dan kon men daaruit ook afleiden, dat er onderscheidene demonen waren geweest, en daardoor het wonderbare van het geheele verhaal nog verhoogd worden. Het in de zwijnen varen kon verklaard worden door een verzoek der demonen, dat zijn oorsprong aan de toenmalige voorstelling ontleende, dat zoodanige wezens liever als parasieten in een, zij het dan ook dierlijk ligchaam, wonen, dan onbeligchaamd in de woestijn of zelfs in de hel omzwerven wilden. Doch waaruit zou nu blijken, dat zij werkelijk in de zwijnen waren

gevaren? Spreken konden zij toch niet uit de zwijnen, gelijk uit de menschen; zich ter aarde werpen en in kramptrekkingen vervallen was bij de vreemde bewegingen, die deze dieren zoo dikwijls ook anders maken, geen zeker teeken; er bleef dus niets anders over, als hetgeen de dieren uit zichzelf zeker niet zouden gedaan hebben, uit eigene beweging zich den dood in de armen te werpen, namelijk door de demonen in het verderf gejaagd te worden; eene bijzonderheid, die op zichzelf, als men het bijzondere van het geval en de voorafgaande bede der booze geesten voorbij zag, voortreffelijk overeenkwam met hunne vernielende geaardheid. Van dergelijke uitwerpingen werden te dien tijde ook andere voorbeelden medegedeeld. Josephus [1]) verhaalt van eenen joodschen duivelbanner, die door middel van een tooverring en salomoniesche tooverformulieren den bezetenen de demonen uit den neus haalde. Om de omstanders te overtuigen dat de booze geest werkelijk was uitgevaren, zou hij een met water gevuld vat in de nabijheid geplaatst en den demon bevolen hebben, dit omver te werpen, hetgeen deze ook zou gedaan hebben; ja Josephus verzekert daarbij, dit bewijs der onvergelijke wijsheid van zijnen Salomo zelf mede aanschouwd te hebben. Op soortgelijke wijze verhaalt Philostratus [2]) van Apollonius van Tyane, dat hij eenen demon, door welken een jongeling bezeten was, zou bevolen hebben, zich met een zigtbaar teeken te verwijderen, waarop deze zou aangeboden hebben een daarbij staand standbeeld omver te werpen, dat ook werkelijk tot verbazing van al de aanwezigen op hetzelfde oogenblik omviel, waarop de demon den jongeling verliet. Als echter zulk een voorwerp, als in deze verhalen, zich in de nabijheid bevond, dan kon er nog bedrog mogelijk zijn; doch wie kon aan zoo iets denken, als het voorwerp, gelijk de kudde zwijnen naar Matthëus uitdrukkelijke verzekering, zich veeleer op tamelijken afstand bevond?

Het verhaal wordt bij Mattheüs aldus besloten, dat op het gerucht van het voorval, door de gevlugte zwijnehoeders in de stad verbreid, de bewoners naar buiten snellen en den voor hunne stoffelijke belangen gevaarlijken wonderdoener bidden, zijne teekenen elders te verrigten. Dit lezen wij ook bij de andere schrijvers; doch daarbij beschrijven zij dan nog den toestand van den genezene, hoe die vroeger zoo woeste en razende mensch met volle verstand en gekleed aan Jezus voeten gezeten, en

[1]) Antiq. 8, 2, 5. [2]) Vita Apollon. 4, 20.

toen Jezus de terugreis wilde aannemen, den wensch zou geuit hebben, hem te mogen begeleiden, hetgeen Jezus echter niet toegestaan, maar hem bevolen zou hebben, tot de zijnen terug te keeren en hun de weldaad te verkondigen, die God hem bewezen had. Vooral dit slot, en daardoor ook het geheele verhaal, heeft in den laatsten tijd vele kritici aan eene allegorie doen denken [1]). De weleer door een legioen booze geesten bezetene, die nu verstandig en ordelijk aan Jezus voeten zit, scheen hun het evenbeeld der bekeerde heidenwereld te wezen, waartoe de Gadarener als inboorling van eene grootendeels heidensche landstreek voortreffelijk scheen te passen. Het legioen demonen stelde dan de vele heidensche goden voor, die immers op christelijk standpunt demonen schenen (1 Kor. 10, 20 vlg.); hunne voorkeur voor de zwijnen duidde de zedelijke onreinheid des heidendoms aan. Dat Jezus echter den genezene niet bij zich en de twaalven houdt, maar hem gebiedt, de hem bewezen goddelijke weldaad zijnen aanverwanten en volksgenooten te verkondigen, zou dan als het ware de instelling van de heidenprediking en van hare van het apostelambt onder de Joden gescheiden werkkring door Jezus zelf te kennen geven. Tot zoodanig eene verklaring komt men ongetwijfeld zeer ligt, doch zij blijft altijd slechts eene onderstelling, en hoe gemakkelijk men daarin te ver kan gaan, bewijst de omstandigheid, dat men nu ook in de ketenen, aan welke de bezetene te vergeefs was gelegd, de wetgevingen der oude wereld wilde zien, die gebleken waren onvermogend te zijn om orde en zedelijkheid onder haar te handhaven.

Het derde der genezingsverhalen, waarop wij hierboven gewezen hebben (Matth. 17, 14—21; Marc. 9, 14—29; Luk. 9, 37—43), heeft in zijnen eenvoudigsten vorm bij Mattheüs de strekking, om het vermogen der in Jezus wonende wonderkracht minder door de moeijelijkheid van het geval, dan wel daardoor te doen uitkomen, dat zijne jongeren in het eerst niet in staat schijnen om hulp te verleenen, waarop hij zelf die zonder moeite verschaft. Zoodanig een afmeten der grootheid des meesters door zijne jongeren tot maatstaf te nemen kwam overeen met de manier der hebreeuwsche profetensage. Elisa, naar wiens voorbeeld wij ons in Jezus geschiedenis zoo vaak verwezen zien, had zijnen dienstknecht Gehasi vooruit-

[1]) Baur, Kritische Untersuch. über d. kanon. Evangel. 430 vlg.; Volkmar, Die Religion Jesu, 229 vlg.

gezonden met zijnen staf om den gestorven zoon zijner sunamitiesche gastvriendin op te wekken; deze had echter niets uitgerigt, en Elisa moest zelf komen, om den knaap, overigens niet zonder veel moeite, in het leven terug te roepen (2 Kon. 4, 8 vlg. 29—37). Dit wordt nu hier, schoon met eene andere soort van wonder, want het is hier geen doode, maar een bezetene knaap, waarvan hier sprake is, in Jezus geschiedenis deels nagebootst, deels inzoover nog wonderbaarder voorgesteld, dat deze zich niet als de profeet zooveel moeite behoeft te geven, maar .den demon eenvoudig maar behoeft te bevelen, om zijn doel te bereiken. Mattheüs geeft als de oorzaak, waarom de jongeren den kranke niet genezen konden, hun ongeloof op; Marcus legt den vader van den knaap het ongeloof ten laste en laat daarom een gesprek tusschen Jezus en dezen geboren worden, dat wij ongetwijfeld geheel voor zijne rekening moeten laten. Bij Mattheüs wordt na het ongeloof der jongeren nog eene tweede oorzaak van hun niet slagen vermeld: dit soort van demonen namelijk vaart niet uit dan door bidden en vasten. Dit rijmt nu eigenlijk niet met het andere; want waren om bedoelde demonen uit te werpen gebed en vasten van noode, dan was het geloof niet voldoende, en derhalve het ongeloof niet de oorzaak van het mislukken. Daarom zwijgt ook Lukas met fijnen takt van het ongeloof en bepaalt zich alleen bij het bidden en vasten. Mattheüs heeft hier, naar het schijnt, onderscheidene redenen zoeken bijeen te brengen, waardoor men het mislukken der duivelbezweringen, zooals dat in de christelijke gemeenten meermalen plaats had, zonder nadeel voor Jezus zaak zocht te verklaren. Doch verder scheen nu ook de omstandigheid, waarom de jongeren juist met dezen kranke niet klaar konden komen, eene verklaring te behoeven. Vandaar dat Lukas reeds de verschijnselen zijner ziekte meer uitgewerkt dan Mattheüs mededeelt, Marcus echter, gelijk boven reeds door ons werd opgemerkt, daar nog doof- en stomheid bijvoegt, en hem reeds van kinds af met die kwalen laat behebt zijn. Zooals de toestand door hen beschreven wordt, schijnt het eene ingewortelde vallende ziekte te zijn geweest. Dat zulk eene kwaal op een enkel woord, door hoe groot een aanzien van de zijde des sprekers, hoe krachtig een geloof van de zijde des kranken het ook mogt gesteund worden, plotseling en voor altijd zou geweken zijn, strijdt met alle waarschijnlijkheid; zij het ook dat bij een meer eenvoudig geval zich zeer goed de omstandigheid

kan voorgedaan hebben, dat de jongeren daartoe niet in staat waren en Jezus daarop de zaak deed gelukken.

Reeds vroeger is door ons reeds opgemerkt geworden dat deze soort van wonderen, de genezing van bezetenen, in het vierde Evangelie niet voorkomt. Wel treft men daar de uitdrukkingen: demonion en demoniesch zijn, aan, doch zij worden daar alleen in dien zin gebruikt, waarin zij ook in het klassiek-grieksche spraakgebruik voorkomen, en gelijk de Evangelist zelf (10, 20) de laatste uitdrukking verklaart, als van gelijke beteekenis met dol of krankzinnig zijn. Als Jezus de Joden op het loofhuttenfeest vraagt; „waarom zoekt gij mij te dooden!" antwoordt het volk hem: „gij hebt een demonion, wie zoekt u te dooden?" (Joh. 7, 19 vlg.) dat wil zeggen: gij wordt door melancholieke grillen geplaagd; evenals het bij Mattheüs (11, 18) en Lukas (7, 33) van den Dooper Johannes heet, dat zijne tijdgenooten, omdat hij at noch dronk, gezegd hebben: hij heeft een demonion. Als Jezus dan bij eene andere gelegenheid den Joden verklaart, dat zij niet uit God zijn, daarom leven zij ook niet naar Gods woord, wie echter zijn woord houdt, die zal in eeuwigheid niet sterven, dan beweren zij weder, dat hij een demonion moet hebben (Joh. 8, 48. 52), dat wil zeggen krankzinnig zijn. Nu moet echter ook in het klassiek-grieksche spraakgebruik die uitdrukking niet bloot zinnebeeldig verstaan worden, maar men onderstelde werkelijk eenen invloed van demoniesche wezens op zoodanige personen; evenals ook bij Johannes het betere gedeelte des volks die tegen Jezus ingebragte beschuldigingen wederlegt door op te merken, of dan een demonion (zooals Jezus tegenstanders zich er een in hem werkzaam dachten) blinden de de oogen kon openen? (Joh. 10, 21) Doch deze is nog niet de voorstelling omtrent demonen als bewerkers deels van onderscheidene ook anders voorkomende ziekten, zooals blindheid, stomheid en dergelijke, deels van die geheel eigenaardige soort van ziekte, die in meer bepaalden zin bezetenheid wordt genoemd. Deze voorstelling treffen wij in het vierde Evangelie niet aan, en evenmin ontmoeten wij daar hetzij eene algemeene opgaaf, of een meer uitvoerig verhaal van door Jezus genezene bezetenen.

Er was een tijd, waarin men dit als iets beschouwde, dat voor Johannes pleitte. Immers de voorstelling van een bezeten zijn door demonen was eene van die bijbelsche voorstellingen, tegen welke de meer verlichte theologie van lateren tijd

zich het eerst verklaarde; hoe welkom was daarom het verschijnsel, dat men zulk een onbeschaafd volksbegrip bij Jezus lievelingsjonger niet ontmoette. Doch niet slechts de voorstelling vindt men niet bij hem, maar ook de geschiedenissen niet, waaraan zoodanig eene voorstelling zich vastknoopt. Van aanbelang zou het zijn, dat dezelfde of gelijksoortige geschiedenissen, die de synoptici ons als geschiedenissen van bezetenen verhalen, door Johannes uit een ander meer rationeel oogpunt beschouwd werden. In plaats daarvan vinden wij bij hem geen spoor van zoodanige verhalen, en dat is daarom een bedenkelijk verschijnsel, wijl te oordeelen naar alles, wat ons omtrent dien tijd bekend is, de bezetenheid toenmaals juist in die streken, die het tooneel der evangeliesche geschiedenis waren, modeziekte was. Van Josephus tot op Justinus Martyr en Philostratus zijn joodsche, christelijke en ten deele ook grieksch-heidensche geschriften vol van bezetenen en hunne genezing. Daarom heeft het berigt der drie eerste Evangelisten, dat Jezus vaak met zoodanige kranken heeft te doen gehad, de meeste historiesche waarschijnlijkheid voor zich. En wegens de groote rol, die de verbeeldingskracht bij zoodanige soort van ziekte speelt, laat zich, gelijk reeds meermalen door ons is opgemerkt, eene genezing door het bloote woord van Jezus bij geene andere soort van ziekte eer denken dan bij deze. Dat nu het vierde Evangelie juist met geen enkel woord melding maakt van zoodanige kwalen en genezingen, doet ons juist niet aan een schrijver denken, die hetzij als ooggetuige, hetzij ook slechts als iemand, die kort na Jezus in hetzelfde land woonde, met diens leer en daden bekend was.

Hoe zeer het gezag van het vierde Evangelie daardoor wordt bedreigd, heeft in den jongsten tijd bijna niemand duidelijker ingezien dan Ewald. Teregt neemt hij aan, dat de geschiedenissen van bezetenen een bij uitstek historiesch bestanddeel der drie eerste Evangeliën uitmaken, en meent, dat, zal het vierde op historiesch gezag aanspraak maken, daaraan dit bestanddeel niet ontbreken mag. Terwijl wij nu echter alleen naar de gegevens oordeelen, en de conclusie aldus voltooijen: Nu mist echter het vierde Evangelie dit bestanddeel inderdaad, en daarmede een hoofdbewijs zijner historiesche waarde, — zegt Ewald veeleer: het wordt daarin thans wel gemist, maar dat was oorspronkelijk niet het geval; tusschen het vijfde en zesde hoofdstuk is een deel des Evangelies uitgevallen, dat

onder anderen ook de demonenuitdrijving moet ingehouden hebben [1]). Wij, niet in staat om den grooten vogel in Göttingen, die het alles alleen weet, in zijne stoute magtspreukenvlugt te volgen, spreken veeleer aldus: daar de vierde Evangelist niets aangaande uitdrijvingen van demonen verhaalt, moet hij òf daarvan niets geweten, òf daarvan niets hebben willen weten. Wist hij er niets van, dan kan dit daardoor niet verklaard worden, dat zoodanige geschiedenissen niet voorgevallen waren, want volgens de geloofwaardige getuigenis der synoptiesche Evangeliën waren zij werkelijk gebeurd; maar dan moeten die gebeurtenissen hem onbekend gebleven zijn. Dit konden zij echter niet, als hij de apostel Johannes was; zij konden het ook dan niet, wanneer hij als tot een lateren tijd behoorende de synoptiesche of andere verwante Evangeliën kende, in welke alle de genezing van bezetenen eene hoofdrol speelde: en naar ons uit alles blijkt, waren die Evangeliën hem bekend. Als hij dus van die gebeurtenissen zwijgt, met welke hij door die Evangeliën bekend moest zijn, dan moet hij daarvan niets hebben willen weten. Men vermoedt, dat hij misschien de onmogelijkheid heeft ingezien, om ze in zoodanigen zin, als waarin hij Jezus wonderen als teekenen zijner logosnatuur voorstelt, in zijn Evangelie te gebruiken [2]). Doch in de bijna dualistiesche tegenstelling en strijd tusschen licht en duisternis, die zijn geheele Evangelie door wordt op den voorgrond geplaatst, zou de voorstelling der bezetenheid en harer genezing door Christus zeer gepast hebben kunnen opgenomen worden, als deze voorstelling op zich zelve den Evangelist en den lezers, voor welke hij zijn Evangelie bestemde, naar den zin was geweest. Wat dit betreft heeft Köstlin er op gewezen, dat het geloof aan het bezeten zijn door demonen en de magt van den Messias over de demonen voornamelijk den Joden en Jodenchristenen eigen is geweest, waarom ook de gave van het uitwerpen van demonen door Paulus niet werd geteld onder de der korinthiesche gemeente geschonkene geestesgaven (1 Kor. 12, 10. 28); terwijl het gewigt, dat de schrijver van het derde Evangelie en de Handelingen aan dit deel van Jezus werkzaamheid hecht, een kenteeken zou uitmaken van het ook nog elders zich in hem openbarende joodschchristelijke element [3]). Daarbij moet men in ieder geval nog letten, op hetgeen

[1]) Die johanneischen Schriften, 1, 95, Aanm.

[2]) Kritische Untersuch., 255, Aanm.

[3]) Der Ursprung u. d. Composition d. synopt. Evangel. 241.

reeds door Bretschneider is aangetoond [1]), dat in de tweede eeuw na Christus de zoogenaamde genezing van bezetenen door bezwering iets zoo gewoons was geworden, dat daardoor naauwelijks nog voor het geringste volk, laat staan dan voor beschaafde Grieken, Jezus hoogere natuur kon bewezen worden. Genoeg, demonen en demonenuitwerpingen behoorden in dien tijd, die streek en op dien ontwikkelingstoestand, waarin en waarvoor de vervaardiger van het vierde Evangelie schreef, niet tot den goeden toon; de geheele zaak was, zoo als men uit Lucianus ziet, door goochelaars en bedriegers zoo in miscrediet geraakt, dat het ten hoogste geraden scheen, Jezus aan dit geheele gebied te doen vreemd blijven.

75.

Onwillekeurige genezingen en genezingen uit de verte.

Behalve naar de verschillende soorten van ziekten, zooals wij tot hiertoe deden, zou men Jezus genezingswonderen ook kunnen klassificeren naar de wijze, waarop hij daarbij te werk ging. Men zou van de zoodanige, bij welke hij zich van stoffelijke hulpmiddelen, als speeksel of slijk, bediende, kunnen opklimmen tot die, waarbij hij door eenvoudige aanraking, dan verder tot die, waarbij hij bloot door zijn woord genas, en hier weder een onderscheid kunnen maken tusschen die gevallen, waarbij de persoon, die genezen werd, zelf tegenwoordig was en Jezus woord vernam, en die, waarbij hij afwezig was en Jezus woord op eenen afstand werkte. Van al deze gevallen, waarbij altijd eene bepaalde bijzondere wilsuiting van Jezus als oorzaak der genezing moet ondersteld worden, zouden eindelijk nog die gevallen moeten worden onderscheiden, waarbij hij door een of meerdere kranken aangeraakt, en zoo, zonder eene bijzondere wilsuiting van zijne zijde, de genezende kracht als het ware uit hem afgeleid werd. De wonderen, die wij tot dusver beschouwden, behooren alle tot de klasse der bewuste en opzettelijke genezing van aanwezigen, hetzij door materieële hulpmiddelen, hetzij door aanraking, of door een woord; daarentegen hebben wij nog niet gesproken van de onwillekeurige genezingen en die op eenen afstand.

Als volgens onderscheidene algemeene opgaven der synoptie-

[1]) Probabil. 118.

sche Evangeliën (Matth. 14, 36; Marc. 6, 56) somtijds kranken of dier aanverwanten Jezus verzochten, slechts den zoom van zijn kleed te mogen aanraken, om daardoor genezen te worden, en hij dit, zoo als wij er bij denken moeten, toestond, dan was zijn uitdrukkelijke wil aan zoodanige genezing niet vreemd; doch als, gelijk wij insgelijks lezen (Marc. 3, 10; Luk. 6, 19), de kranken ook wel zonder meer op hem aandrongen en zijn gewaad zochten te grijpen, dan weten wij niet, of hij op elk van die allen, die op die wijze op hem toekwamen, in het bijzonder acht geven en zijnen wil bijzonder op hen kon doen werken. Dat dit niet het geval is geweest, dat de genezing geschiedde eer hij wist wien ze te beurt was gevallen, wordt ons echter uitdrukkelijk verhaald van de aan bloedvloeijing lijdende vrouw, wier geschiedenis al de synoptici met die der dochter van Jaïrus verbinden (Matth. 9, 20—22; Mark. 5, 25—34; Luk. 8, 43—48).

Daarbij bestaat echter tusschen de drie berigtgevers een verschil, waarin wij de ontwikkeling der mythe, de toenemende ontaarding van het wonderbegrip duidelijk kunnen bespeuren. Als Mattheüs in die algemeene opgave (14, 36) zegt, dat de kranken, die den zoom van Jezus kleed aanraakten, gezond geworden zijn, Lukas echter (6, 19), dat daarbij van Jezus eene kracht uitging, die allen genas, dan kan men wel is waar zeggen, dat beiden op hetzelfde neêrkomt, wijl ook Mattheüs de genezing niet, als wij in vele dier gevallen, beschouwde als een gevolg van den invloed der verbeeldingskracht der kranken, maar van de Jezus inwonende wonderkracht; maar toch kan men het niet onopgemerkt laten, dat Mattheüs zich voorzigtiger of althans meer onbepaald uitdrukt, Lukas de zaak stouter en zinnelijker voorstelt. Daarmede strookt nu ook hunne houding in het uitvoerige verhaal der aan bloedvloeijing lijdende vrouw, waarbij Marcus, zooals men zich kan denken, meer de zijde van Lukas houdt en aan diens voorstelling hier en daar nog eene de zaak meer veraanschouwelijkende bijzonderheid toevoegt. Mattheüs verhaalt, dat toen Jezus door zijne jongeren gevolgd zijne schreden rigtte naar het huis van den overste der Joden, om diens pas gestorven dochter op te wekken, eene vrouw, die sedert twaalf jaar aan eene bloedvloeijing leed, van achteren op hem toetrad en den zoom zijns kleed aanraakte, in de vaste overtuiging, dat die aanraking voldoende zou zijn om haar te genezen; dat Jezus zich daarop omkeerde, en toen hij de vrouw bespeurde, sprak:

„wees getroost, mijne dochter, uw geloof heeft u geholpen!" en dat van die ure de vrouw genezen was. Hier is niets, dat zich niet aldus kan toegedragen hebben, als wij op hetgeen ons omtrent den bijzonderen aard en den duur der krankheid wordt verhaald, niet letten. Eene kranke vrouw kan Jezus aangeraakt, ten gevolge van die aanraking beterschap ondervonden, en door Jezus met een geruststellend woord zijn heengezonden. Als de oorzaak harer beterschap denkt de Evangelist zich wel is waar eene Jezus inwonende heilskracht, doch wat hij zegt en Jezus zeggen laat, is toch slechts iets, waarmede ook wij ons kunnen vereenigen, dat het namelijk het geloof der kranke geweest was, dat haar geholpen had. Om te weten te komen, wat de Evangelist met zijn verhaal bedoelt, komt het hoofdzakelijk op de vraag aan, wat volgens hem Jezus aanleiding gaf zich om te keeren. Uitdrukkelijk zegt Mattheüs dit niet; doch naar de wijze, waarop hij de zaak verhaalt, zouden wij ons zeer goed kunnen voorstellen, dat Jezus op zeer natuurlijke wijze gevoelde, dat iemand zijn kleed vastgreep; want volgens Mattheüs begeleidden hem slechts zijne jongeren, die hem niet drongen of aanraakten, zoodat hij onder het voortgaan dat vasthouden zeer goed bemerken kon.

Doch in dit punt voldeed de voorstelling van Mattheüs nu juist niet meer aan het wondergeloof. Niet enkel de vrouw moest zich ten gevolge dier aanraking van Jezus genezen, maar ook Jezus het van hem uitgaan der geneeskracht bij de aanraking der vrouw gevoeld, en alleen daarom zich tot haar omgewend hebben. Alleen daarom moet hier sprake zijn van het gedrang des volks, dat Marcus en Lukas nog toevoegen aan het geleide der jongeren, om dat zich omkeeren van Jezus niet natuurlijk verklaarbaar te doen zijn. Te midden van het gedrang en stooten der volksmenigte kon Jezus eene enkele aanraking van zijn kleed onmogelijk op natuurlijke wijze hebben gevoeld; deed hij dit nu, dan moet dit geschied zijn door iets bovennatuurlijks, door de uitstrooming zijner wonderkracht. Dit moet aangetoond worden door Jezus vraag, der jongeren antwoord, eindelijk als Jezus doorvraagt, door het toetreden der vrouw; en daar hierdoor tevens bleek, dat Jezus wonderkracht werkzaam was geweest door die enkele geloovige aanraking, vóór hij nog wist, ten behoeve van wien, vertoonde hij zich niet meer als iemand, die door zijn woord en wil genezing kon verleenen, maar als de zoo-

danige, in wien zij gegeven en tegenwoordig was, wien, om hier een bekend woord (Kol. 2, 9) in eenigzins anderen zin te gebruiken, de geheele volheid van goddelijke heils- en genezingskrachten ligchamelijk inwoonde.

Van dit standpunt voert dan slechts eene kleine schrede tot die voorstelling uit de Handelingen, dat door het opleggen der zweetdoeken en schorten van Paulus (19, 11), ja door de enkele schaduw van Petrus (5, 15), kranken zijn genezen, hetgeen wij, het behoorlijk tot enkele krankheden en eene in de meeste gevallen slechts voorbijgaande verzachting der kwaal beperkende, evenmin loochenen willen, als dat op het graf van den abt Paris, of door het opleggen van relikiën somtijds bij geloovige katholieken uitkomsten zijn verkregen, waaraan men de naam van genezingen zou kunnen geven. Deze uitkomsten echter konden verkregen worden, hetzij de beenderen, die het geloof vereerde, in werkelijkheid van een heilige of van een misdadiger waren geweest, en evenzoo bij Christus, hetzij hij een ook voor ons nog eerbiedwaardige godsdienstige persoonlijkheid of slechts een profeet in de gewone joodsche opvatting ware geweest, als hij het slechts verstond, zich bij zijne tijdgenooten geloof te verwerven. Hetzelfde is waar, als men, gelijk de theologen van den jongsten tijd gaarne doen, zich van Jezus heilskracht eene voorstelling vormt, die overeenstemt met die van het dierlijk magnetisme, ongerekend nog, dat de geschiedenis van het dierlijk magnetisme geen voorbeeld oplevert van eenen oogenblikkelijk en gelijkmatig genezenden invloed der magnetiesche kracht op kranken van de meest uiteenloopende soort en zonder voortgezet magnetiesch rapport.

Als bij dergelijke onwillekeurige genezingen Jezus heilskracht op geheel zinnelijke wijze het karakter verkrijgt van een elektriesch fluidum, dat, als het daarmede gevulde ligchaam in aanraking komt met een ledig ligchaam, daarop overstroomt, dan heeft zij bij de genezingen in de verte, waarvan onze Evangeliën ons insgelijks proeven mededeelen, omgekeerd een geheel geestelijk aanzien, doordien de enkele wil van Jezus zijn invloed zou hebben doen gevoelen aan een ligchamelijk afwezigen kranke. Evenals daarom de theologen zich in het eerste geval liefst op het dierlijk magnetisme beroepen, verschuilen zij zich hier achter de eigenschap des geestes, van aan geene ruimte gebonden te zijn. „Eene genezing in de verte," spreekt Hase [1]),

[1]) Leben Jesu, § 55; vergel. 81.

„bezit juist als geestelijke werkzaamheid niets onwaarschijnlijks.” Zeker, als er wezens bestonden, die louter geest waren, dan zou men, daar de ruimte slechts voor ligchamelijke dingen bestaat, zich misschien kunnen voorstellen, dat zij op elkander konden inwerken, zonder aan de voorwaarden der ruimte gebonden te zijn. Doch wat baten ons zoodanige hersenschimmen, waar wij, zooals hier het geval is, niet met zuivere, maar met beligchaamde geesten te maken hebben? Beligchaamde geesten, waartoe zoowel Jezus, als de kranke hier moeten gerekend worden, kunnen slechts door middel van hun ligchaam naar buiten werken, en zijn derhalve aan de wetten der ruimte onderworpen; derhalve is een beroep op de natuur van den geest, ter verklaring eener genezing in de verte, enkel een woord zonder eenigen wezenlijken zin.

Van dergelijke genezingen komt er eene bij Mattheüs en Marcus tevens voor, de andere vinden wij bij Mattheüs en Lukas en in eenigzins afwijkenden vorm ook bij Johannes. De eerste is de genezing der dochter van de kananeesche vrouw (Matth. 15, 21—28; Marc. 7, 24—30), de laatste die van den knecht of den zoon des hoofdmans of koninklijken beambte te Kapernaüm (Matth. 8, 5—13; Luk. 7, 1—10; Joh. 4, 46—54). In het eerste verhaal is de kranke bij beide Evangelisten eene bezetene; in het andere bij Mattheüs een vreesselijk door jicht gefolterde, bij Lukas en Johannes onbepaald een doodelijk kranke. Dáár ligt al de nadruk op de aanvankelijke weigering van Jezus, zijne wonderkracht tot heil eener heidin te laten werken, en den omkeer in zijne gezindheid door het volhardende geloof der vrouw; hier beweegt alles, althans bij Mattheüs en Lukas, zich daarom, dat, terwijl Jezus bereid is naar het huis des hoofdmans te gaan, deze het vertrouwen uitspreekt, dat Jezus de genezing ook uit de verte kon bewerken. De eerste geschiedenis beschouwden wij, afgezien van het wonder, reeds vroeger [1]); wat het wonder aangaat, dat wij hier nog maar alleen behoeven te bespreken, behoort zij met de andere tot dezelfde kategorie.

In deze bespeuren wij voor alles weder duidelijk, hoe zij, eerst in de mondelinge overlevering, daarna door bewuste omwerking, een steeds meer geprononceerd wonderbaar karakter heeft verkregen. Bij Mattheüs bidt de hoofdman Jezus om hulp voor zijnen zieken knaap; Jezus verklaart zich bereid om te komen en hem te genezen; de hoofdman oor-

[1]) Eerste boek, blz. 274.

deelt, dat dit te veel goedheid en ook niet noodig is, daar Jezus slechts een woord behoeft te spreken, dat dan even zeker zou werken, als wanneer hij, de hoofdman, een zijner dienstknechten beveelt, iets op een afstand te verrigten; dit geloof des heidens stelt Jezus zijnen volksgenooten als beschamend voorbeeld voor oogen, en belooft den hoofdman de genezing, waarop hij vertrouwt, die dan ook terzelfder ure geschiedt. Dat Lukas den knaap, van wien Mattheüs spreekt, die mogelijk ook een zoon zijn kan, als knecht, doch, om het te beter te verklaren, waarom de hoofdman zich zooveel moeite voor hem geeft, als een knecht, die zijn heer bijzonder dierbaar was, voorstelt, is hier van minder beteekenis; eene bepaalde bedoeling straalt echter in de andere afwijking door, dat de hoofdman, die bij Mattheüs in eigen persoon tot Jezus komt, bij Lukas de oudsten der Joden zendt, om Jezus te verzoeken in zijn huis te komen. Waarom deze verandering in het oorspronkelijke verhaal is aangebragt, wordt duidelijk, als wij letten op hetgeen de oudsten behalve hun verzoek te berde brengen, namelijk dat zij den heidenschen hoofdman als een vriend der Joden, die zelfs eene synagoge voor hen gebouwd heeft, bij Jezus aanbevelen. Als men dit in dien zin opvat, alsof Jezus daardoor als het ware geregtvaardigd moest worden, dat hij zijne wonderkracht ten gunste van heidenen deed werken, dan zou men zulk eene wending zeer zeker eer in een Evangelie van judaïstiesche, dan van pauliniesche rigting verwachten. Doch verstaat men het aldus, dat zulks in het algemeen tot eene aanbeveling van den heiden bij de Joden moet verstrekken, dat daarmede bedoeld wordt: ziet, gij Joden en Jodenchristenen, zulke vriendelijke en welmeenende lieden vindt men onder de heidenen, en gij handelt zeer verkeerd, met hen allen zonder onderscheid te verwerpen — dan zien wij, dat zulk eene wending geheel paste in het plan van een Evangelie, dat zich de verzoening van het Jodenchristendom met het pauliniesche had ten doel gesteld. Geheel daarmede overeenkomstig zien wij immers in het tweede deel van het werk, het boek der Handelingen (10, 1 vlg. 22), insgelijks eenen romeinschen hoofdman, Cornelius, als kandidaat voor den christelijken doop door de gunstige getuigenis aanbevolen, die al de Joden geven omtrent zijne godsvrucht en weldadigheid.

Bij Mattheüs had de hoofdman eerst slechts in het algemeen om hulp voor zijnen kranken knaap gevraagd, en als

Jezus aanbiedt hem naar zijn huis te vergezellen, dit bescheiden en vertrouwend van de hand gewezen en slechts om een messiaansch magtwoord verzocht; bij Lukas zendt hij eerst de oudsten der Joden tot Jezus met het verzoek, te komen om zijnen knecht te redden, en als Jezus daarop met hen gaat en zijn huis nadert, zendt hij hem onderscheidene vrienden te gemoet, die hem zeggen moeten, dat hij niet behoeft te komen, en slechts om een woord verzoeken moeten. Hier komt, wat Mattheüs verhaalt, in alle deelen volkomen met zichzelf overeen; doch het berigt van Lukas lijdt aan eene innerlijke tegenstrijdigheid. Als de hoofdman Jezus eerst had laten verzoeken te komen, wat kon hem dan later zoo van gezindheid doen veranderen, dat hij door eene tweede boodschap voor die komst bedanken liet? De schrijver schijnt zelf die tegenstrijdigheid gevoeld te hebben; daarom zoekt hij beide boodschappen door de met de tweede verbondene opmerking (vs. 7) in overeenstemming te brengen, dat reeds de bedoeling der eerste was geweest, dat de hoofdman zich onwaardig had geacht persoonlijk met Jezus in aanraking te komen, en zich dus ook als onwaardig beschouwde, dat Jezus in eigen persoon zijn huis binnentrad. Doch om dit komen had hij in zijne eerste boodschap met klare woorden verzocht en het blijft dus raadselachtig, hoe hij later er toe kwam daarvoor te laten bedanken. Eene gelijksoortige, Jezus komst ontradende boodschap vinden wij insgelijks bij Lukas (en Marcus), die hierin van Mattheüs verschilt, in de geschiedenis van het dochtertje van Jaïrus. In het eerste Evangelie ontvangt Jezus van den vader het berigt, dat het meisje zoo even gestorven is, waarop Jezus heengang naar zijne woning, die reeds van den beginne op eene doodenopwekking is aangelegd, zonder oponthoud volgt: bij Lukas (8, 41 vlg.) en Marcus (5, 22 vlg.) is het meisje nog stervende en bidt de vader Jezus te komen en haar in het leven te bewaren; doch daar zij sterft, terwijl Jezus onderweg is, komt men den vader van uit de woning met de tijding te gemoet, dat het meisje dood en nu toch alle moeite te vergeefs is, waarom hij den meester niet langer moet lastig vallen. Hier kan men het begrijpen, dat ook de vader, die Jezus vroeger verzocht had te komen, dezen nu niet langer bemoeijelijken wilde; want daar de omstandigheden inmiddels in zijne woning een anderen keer hadden genomen, kon hij thans zeer goed iets niet meer wenschen, waarom hij vroeger

verzocht had. Daarentegen bestaat er in de geschiedenis van den hoofdman van Kapernaüm, waar de omstandigheden dezelfde waren gebleven, niet de minste reden voor zulk eene verandering, en het vermoeden, dat zij onhandig uit het andere verhaal in dit is opgenomen, ligt te meer voor de hand, wijl de boodschap aan Jezus, om zelf niet te komen, beide keeren in dezelfde woorden is vervat. [1])

Daarbij hebben echter beide synoptiesche berigten dit gemeen, dat het geloof van den vrager Jezus aanbod overtreft; Jezus wil namelijk voor het oog meer doen, maar de vrager is met minder tevreden, in de overtuiging, dat dit mindere van Jezus komende reeds meer dan genoeg is. Zoodanig eene verhouding van een mensch tot den logoschristus strijdt nu met het plan, dat aan het vierde Evangelie ten grondslag verstrekt. Hier mag de mensch niet meer doen, dan de godmensch had verwacht, maar omgekeerd moet deze altijd meer doen, dan de mensch gelooven of zich slechts voorstellen kan. Hier behoort het even uitsluitend tot de rol van den Christus te verrassen, de verwachting te overtreffen, als het den mensch past, slechts te kort te schieten in gelooven en begrijpen. Slechts na in dezen zin gewijzigd te zijn, was het verhaal bruikbaar, maar paste dan ook voortreffelijk in het verband van het vierde Evangelie. Het schijnt alsof de schrijver de onderscheidene trekken van zijn verhaal heeft ontleend aan de beide gestalten, waarin het in de andere Evangeliën leefde. Door den knaap van Mattheüs verstaat hij niet als Lukas den knecht, maar den zoon des verzoekers; daarentegen weet hij niets van eene verlamming, waaraan hij volgens Mattheüs lijdende was, maar laat hem, als Marcus, stervende zijn, zonder dat de ziekte meer bepaald wordt vermeld. Evenals bij Mattheüs wendt zich de verzoeker persoonlijk tot Jezus, doch niet met eene onbepaalde bede om hulp, maar als bij Lukas met het zelfs nog meer bepaald uitgedrukte verzoek, om hem huiswaarts te vergezellen tot genezing van den kranke. Hier heeft nu echter de eigenaardige johanneïesche verandering in het verhaal plaats. In plaats dat Jezus als bij de synoptici bereidwillig medegaat, maar door den geloovigen hoofdman of diens afgezanten wordt teruggehouden, laat hij zich hier afkeurend uit over het aanzoek des mans, die niettemin daarbij

[1]) Luk. 8, 19 (het dochtertje van Jairus): *μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον.* Luk. 7, 6 (de hoofdman van Kapernaüm): *κύριε, μὴ σκύλλου.*

volhardt; en terwijl dáár de hoofdman Jezus en ons verrast door zijn vertrouwen op de kracht van het enkele woord van Jezus, als voldoende ter genezing van den kranke, spreekt Jezus hier tot des menschen en onze verbazing uit eigen beweging het in de verte werkende magtwoord, en nu eerst, na dezen stoot van Jezus ontvangen te hebben, ontwaakt eensklaps in den mensch het geloof ook in het eenvoudige woord van Jezus.

Vertoonde de vrager zich hierdoor al aanstonds in het ongunstige karakter van iemand, die van Jezus hoogere magt slechts de meest zinnelijke voorstelling bezit, dan kon hij in een Evangelie, dat de heidenwereld als den eigenlijken bodem beschouwt, waarop het Christendom te huis behoorde, niet meer een romeinsche hoofdman, dat wil zeggen een heiden zijn. Hij werd dus in een beambte des konings, namelijk van den galileeschen viervorst Herodes Antipas, die ook wel koning genoemd werd (Matth. 14, 9; Marc. 6, 14), omgeschapen, en door het tot hem gerigte woord van Jezus: „Ziet gijlieden geene teekenen en wonderen, zoo gelooft gij niet," als een vertegenwoordiger van het zinnelijke, naar wonderen vragende Jodendom voorgesteld. Doch daar hij zich door Jezus laat bewegen om op zijn eenvoudig woord te gelooven, komt hij hier, van de verstokte inwoners van Judea onderscheiden, als een Galileër voor, die in ons Evangelie den overgang vormen tot de meer ontvankelijke Samaritanen en Heidenen. Kapernaüm, zooals dit door de synoptici werd beschreven, is voor hem eene gepaste woonplaats; doch zijnen Jezus laat de vierde Evangelist niet gaarne vertoeven (vergel. 2, 12) in deze stad, die in de joodschchristelijke overlevering als het middenpunt zijner werkzaamheid voorkomt; de plaats, waar hij zijne galileesche wonderen verrigt, is hier veeleer Kana (4, 46), waardoor in het tegenwoordige geval, daar de kranke te Kapernaüm ziek lag, de afstand nog vergroot, en dus het wonder nog verhoogd werd.

Dat het den vervaardiger van het vierde Evangelie behalve om andere dingen ook hierom in het algemeen te doen was, om het bovennatuurlijke der zaak nadrukkelijker te doen uitkomen en te staven, blijkt ons nog uit eene andere bijzonderheid. Nadat Jezus het toestemmende woord gesproken heeft, lezen wij bij Mattheüs, dat de knaap terzelfder ure genezen was, bij Lukas, dat de afgezondenen naar huis teruggekeerd den zieken knecht hersteld vonden. Hier behoefde uit den

aard der zaak ongetwijfeld geen uitvoerig onderzoek naar het tijdstip der genezing plaats te hebben. Daar de afgezondenen bij Lukas Jezus reeds digt bij de woning ontmoetten, en ook de hoofdman bij Mattheüs hem tegenkwam in eene straat derzelfde kleine stad, waar zijn huis zich bevond, volgde daaruit vanzelf, dat als hij of zijne boden bij het tehuiskomen den kranke genezen zagen, zulks op het woord van Jezus moest geschied zijn. Bij Johannes komt de vader echter door den afstand tusschen Kana en Kapernaüm eerst op den volgenden dag weder te huis, en hier was dus plaats voor het onderzoek, of de genezing van den zieke eerst heden of reeds gisteren, en zoo gisteren op welk uur zij geschied was. Daarnaar vraagt de vader dan nu ook naauwkeurig: en zie, het komt juist uit, dat het uur, waarop de beterschap had plaats gehad, volkomen overeenstemde met het uur, toen Jezus het woord des levens had gesproken. Het angstvallig naauwkeurige van dit onderzoek geeft, als wij daarmede het eenvoudige berigt bij Mattheüs vergelijken, aan de voorstelling van het vierde Evangelie een zeer secundair aanzien en leert ons dit ook hier als de laatste, met voordacht veranderde omwerking der verhaalsstof van de synoptiesche Evangeliën kennen.

Bij deze geschiedenis valt het bijzonder duidelijk in het oog, dat er geen middenweg bestaat tusschen de opvatting van het meest gestreng doorgevoerde wondergeloof en die van Reimarus, zoolang aan de evangeliesche berigten historiesch gezag wordt toegekend. Hier vervalt namelijk elke natuurlijke of ook slechts halfnatuurlijke verklaring van het wonder daarom, wijl bij den afstand, die den kranke van den wonderdoener scheidt, eene opwekking des geloofs in den eersten door den persoonlijken invloed van den laatsten onmogelijk wordt. Als Jezus volgens Mattheüs tot den hoofdman zeide: „Ga heen, u geschiede naar uw geloof!” of volgens Johannes tot den koninklijken beambte: „Ga heen! uw zoon leeft,” dan moet hij òf geweten hebben, dat hij in staat was zulk eene genezing te bewerken, dat wil zeggen moet hij een wonderdoener, zooals het meest verklaarde supranaturalisme zich dien voorstelt, geweest zijn; òf als hij zonder reden op het bezit van zulk eene wondermagt vertrouwde, dan was hij een vermetele dweeper; en kende hij eindelijk zich die toe, bewust dat hij haar niet bezat, dan was hij een onbeschaamde bedrieger. Het woord: uw zoon leeft, met Ewald in dien niets beteekenenden zin te verstaan, dat Jezus den vader slechts wilde te

kennen geven, dat zijn zoon niet sterven zou, en dan over een wonderbaar (dat wil eerlijk gesproken zeggen, toevallig) tezamentreffen van Jezus woord met het oogenblik der beterschap te spreken, heet om de zaak heendraaijen en geeft niets: want van een op verren afstand zich bevindenden kranke, die als stervend wordt voorgesteld, te verzekeren, dat hij niet sterven zal, dat kan òf slechts iemand, die bewust was het te kunnen verhinderen, òf een even ligtzinnig als onbeschaamd grootspreker. Zoo ergens dan blijkt het ons hier, dat slechts de kritiek ons een uitweg kan wijzen tusschen een wondergeloof, waartoe wij ons niet dwingen kunnen, en een naturalistiesch pragmatisme, dat ons niet voldoen kan. Ook hier bezitten wij geene geschiedenis, maar eene messiaansche mythe, die in de oud-testamentiesche profetenmythe wortelt. Van eenen profeet verwachtte men natuurlijk, dat hij door aanraking eenen kranke genezen kon; dit, zegt de melaatsche Naäman (2 Kon. 5, 11), had hij van Elisa verwacht, en als in de plaats daarvan de profeet, zonder zijn huis te verlaten, hem zeggen laat, dat hij zich zevenmaal in de Jordaan moet baden, meent hij dat de spot met hem gedreven wordt, wijl hij daarvan geen heil verwacht. Niettemin laat hij zich overreden om dat voorschrift op te volgen en wordt genezen: dat beteekent, de profeet heeft in de verte een wonder bewerkt, daar het baden in de Jordaan, evenals bij de blindengenezing van Johannes in het bad Siloah, slechts de vorm is, waarmede het hem behaagde de werking zijns woords te verbinden. Bij zulk eene wondermagt mogt de Messias niet te kort schieten; ja wat behoefde hij, in wien het goddelijk scheppingswoord vleesch was geworden, wat behoefde hij meer dan een bloot woord, om genezend en levenwekkend tot op den versten afstand te werken?

76.

Doodenopwekkingen.

Als wij thans van die genezingen van Jezus, waarvan wij Matth. 11, 5 geene melding zagen maken, tot de volgorde der daar opgegevene wonderen terugkeeren, dan ontmoeten wij daar in de laatste plaats de opwekkingen van dooden. Ook deze evenals de genezingen van melaatschen zijn niet, als de andere teekenen van den Messias, waarop Jezus zich daar be-

roept, aan de profetiesche plaats Jes. 35, 5 vlg. ontleend; daarentegen vestigde wel het profetiesche voorbeeld op doodenopwekkingen de aandacht. Elia (1 Kon. 17, 17 vlg.) en Elisa (2 Kon. 4, 18 vlg.) hadden dooden opgewekt, en onder de goddelijke daden, die de Joden overeenkomstig dat voorbeeld in den messiaanschen tijd verwachtten, wordt inzonderheid ook de opwekking van dooden genoemd [1]).

Daarbij kwam dan echter eene omstandigheid, die in het Christendom zelf lag opgesloten. Jezus was het, die leven en onverderfelijkheid aan het licht had gebragt (2 Tim. 1, 10); de Christenen waren niet als de anderen, die na den dood geene hope meer hadden (1 Thess. 4, 13); het Christendom was de godsdienst der opstanding en onsterfelijkheid. Eene toekomstige opstanding der dooden tot een nieuw leven en onvergankelijkheid was wel is waar, volgens Dan. 12, 2, ook de leer van het latere, vooral het farizeesche Jodendom (zie 2 Macc. 7); doch daar men haar in de boeken van Mozes en der andere profeten nog niet verkondigd zag, ja zij veeleer door eene gedwongene schriftverklaring daarin moest gelegd worden, omhelsden de Sadduceën haar niet, en bleef zij als een geschilpunt tusschen de onderscheidene scholen zelve niet veel meer dan een schoolsch begrip. De opwekking der dooden verwachtte men nu eens van God zelf, dan weder liet men haar door den Messias geschieden, al naardat men zich van dezen eene meer of minder bovennatuurlijke voorstelling vormde, zooals ook deze voorstelling tot op den tijd van Jezus verschijning zich bestendig wijzigde, en eerst door hem de ware vastheid en bezieling verkreeg. Sedert hij werkend was opgetreden, wist men, namelijk wisten zijne aanhangers, hoedanig men zich den Messias moest voorstellen; sedert hij was heengegaan wist men — men wist het, wijl men het wenschte, en wist het met zekerheid, wijl men het vurig wenschte — dat hij weldra zou wederkeeren, om later nog al die messiaansche daden te verrigten, die hij bij zijn eerste verblijf op aarde onafgedaan had gelaten, daaronder ook de opwekking der dooden. Met het oog op de ophanden zijnde opwekking door Christus was de dood voor den Christen slechts een slaap, en Jezus woord omtrent het dochtertje van Jairus (Matth. 9, 24): „Het meisje is niet dood, maar slaapt," is, geheel afgezien van het wonder, waarmede het hier in verband is gebragt,

[1]) Vergel. de hierboven, blz. 189 in de Inleiding aangehaalde plaats uit Tanchuma.

de volkomene uitdrukking van het denkbeeld, dat de vroegste Christenen zich omtrent den dood vormden. Als onderpand van de toekomstige opstanding werd in het eerst wel is waar de opstanding van Christus, waaraan men geloofde, beschouwd (1 Kor. 15, 12 vlg.), namelijk zijn opgewekt zijn door God. Doch behalve die passieve opwekking begeerde men nu echter ook van den toekomstigen opwekker der dooden actieve bewijzen zijner magt te zien; niet alleen moest hij uit de dooden opgewekt zijn, maar ook zelf dooden opgewekt hebben.

Als Jezus werkelijk het woord gesproken heeft, dat het antwoord op de vraag des Doopers uitmaakt en den grondslag, waarvan wij bij dit deel van onzen arbeid uitgaan, dan heeft hij zich behalve het ziende maken van blinden enz. ook de magt om dooden op te wekken toegekend, trouwens in geen anderen zin, als wanneer hij (Matth. 8, 22) den mensch, die eerst nog zijn vader wilde begraven, toevoegde, hij zou het den (geestelijk) dooden overlaten de (ligchamelijk) dooden te begraven, in de zinnebeeldige beteekenis namelijk, dat hij het verstond der voor het hoogere gestorvene gezindheid der menschen een nieuw leven te schenken, hem met nieuwe zedelijke aandrift te bezielen. Wat dit betreft heeft vooral het vierde Evangelie het christelijk spraakgebruik ontwikkeld, als het zijnen Jezus laat zeggen (11, 25): „Ik ben de opstanding en het leven, wie in mij gelooft, zal leven, al ware hij ook gestorven;" of (5, 21): „Gelijk de Vader de dooden opwekt en levend maakt, zoo geeft ook de Zoon leven aan wie hij wil;" waardoor wel is waar, tegelijk met de geestelijke opwekking, die van Jezus uitgaat, steeds ook de toekomstige opwekking der ligchamelijk gestorvenen moet verstaan worden.

Doch zooals nu eenmaal de denkwijze der vroegste christelijke kringen was, kon deze tegenwoordige geestelijke opwekking niet een voldoend onderpand zijn der toekomstige ligchamelijke opstanding. Jezus moest gedurende zijn aardsche leven ook ligchamelijk dooden, althans eenige, hebben opgewekt; dan eerst was men er van verzekerd, dat hij de magt bezat, om eens, als hij in verheerlijkte gestalte zou wederkeeren, al de dooden ten leven te wekken. En hier kwam nu de profetenlegende te hulp: als een Elia en Elisa elk eenen doode hadden opgewekt, dan moest de Messias Jezus reeds alleen daarom minstens hetzelfde hebben gedaan. Mattheüs en Marcus stellen zich daarmede tevreden elk eene geschiedenis van

dien aard, de opwekking van het dochtertje van Jairus, te verhalen (Matth. 9, 18 vlg.; Marc. 5, 22 vlg.); bij Lukas ontmoeten wij er twee, namelijk behalve de reeds genoemde (bij hem 8, 41 vlg.) nog die van den jongeling te Nain (7, 11 vlg.); Johannes heeft er wel is waar ook weder slechts ééne, de opwekking van Lazarus (Hfdst. 11), maar in haar eene geschiedenis, die alle andere kan vervangen, naast welke iedere andere onbeteekenend en overbodig moet schijnen.

Het thema der eerste, bij al de synoptici voorkomende opwekkingsgeschiedenis is, gelijk wij reeds zeiden, het woord: „Zij is niet dood, maar zij slaapt;" het fundamenteele denkbeeld der Christenen omtrent den dood als een slaap. Dit thema heeft hier in ons wonderverhaal eene gestalte verkregen, en wel in den eenvoudigsten vorm bij Mattheüs. De vader van het meisje, die met eene onbepaalde uitdrukking als een overste wordt beschreven, kondigt Jezus aan, dat zijne dochter zoo even gestorven is en bidt hem te komen en haar de hand op te leggen, daar zij dan weder leven zou, en Jezus gaat met hem, vergezeld door zijne jongeren. Nadat onder weg het incident met de aan bloedvloeijing lijdende vrouw heeft plaats gehad, komen zij in het klaaghuis en treffen hier, naar de verkeerde gewoonte, die toenmaals bij de Joden in zwang was, om de gestorvenen reeds na weinige uren te begraven, reeds de fluitspelers en eene woeste schaar van andere volgers bij begrafenissen aan, die Jezus gebiedt heen te gaan, op dien grond, dien wij zoo even als het thema van het verhaal hebben aangeduid, waarom hij echter door de lieden wordt belagchen. Hier staat de nieuwe christelijke voorstelling van den dood regtstreeks aan de joodsche en heidensche over. Ook de Jood van het oude slag met zijn bij Mozes geen steun vindend, in den strijd der scholen wankelend geloof aan eene opstanding, die buitendien naar den verren achtergrond van een lang gerekt leven in het schimmenrijk was verschoven, behoorde niet minder als de heiden, tot degenen, die geene hope hadden; voor hen kon dus het luidruchtig rouwmisbaar gepast zijn, doch op christelijk standpunt moest dit wegvallen, als iets, dat hier misplaatst was; terwijl omgekeerd Joden en heidenen het vertrouwen, waarmede de Christen den dood tegentrad, als eene belagchelijke inbeelding moesten beschouwen. Christus is het, die een eind heeft gemaakt aan de hopelooze jammerklagt der oude wereld; in de werkelijkheid daardoor, dat zich aan hem de hoop vast-

knoopte op eene spoedige opwekking uit de dooden en een zalig leven met hem voor allen, die in hem geloofden; terwijl hij het daarentegen hier, waar deze betrekking in een wonderverhaal veraanschouwelijkt is, daardoor volvoert, dat hij het meisje, wier dood dit rouwmisbaar doet ontstaan, aanstonds weder opwekt tot het aardsche leven. Dit doet hij door, na de onontvankelijke schare uitgedreven te hebben, de hand van het meisje te vatten, waarop zij aanstonds opstaat; geheel verschillend van de doodenopwekkingen der profeten, die niet geschied waren zonder langdurige zware inspanning des wonderdoeners.

Nu geeft Mattheüs ongetwijfeld een hoogst eenvoudige en naieve voorstelling van dit feit, als hij den vader Jezus zoo maar vragen laat te komen en het gestorven kind de hand op te leggen, daar het dan weder levend zou worden. Doordat de man het als iets opneemt, dat van zelf spreekt, scheen een zoo buitengewoon teeken, als de doodenopwekking, binnen den kring van het gewone, althans op wondergebied, te worden gebragt. Het scheen grooter, als het niet verwacht was en toch geschiedde. Doch als de vader, als bij Mattheüs, Jezus verzocht, bij zijne gestorvene dochter te komen, dan moet hij haar herleven voor mogelijk hebben gehouden. Daarom laten Lukas en Marcus hem tot Jezus komen, eer het meisje gestorven is. Door der kranke de hand op te leggen, zal Jezus, bidt hij, haar genezen; dat zulks ook voldoende is om eene doode op te wekken, wordt niet gezegd. Doch Jezus moest nu eenmaal eene doode hebben opgewekt. Daarom sterft bij Marcus en Lukas het meisje in den tijd, die verloopt tusschen het gesprek van den vader met Jezus en diens komst in het klaaghuis, en nu wordt de onderstelling, dat de hulp van den wonderdoener thans te laat komt, door lieden uitgesproken, die het huis verlaten en den vader aansporen den meester niet meer te bemoeijelijken, daar het met zijn kind gedaan is. Of de vader bij deze tijding ook zelf de hoop heeft opgegeven, wordt niet gezegd, daar Jezus elk woord, dat hij zou kunnen spreken, voorkomt door de bemoedigende toespraak, om niet te vreezen, maar alleen te gelooven, wijl zijn kind in dat geval zou genezen worden. Daardoor wordt de latere verklaring, dat het meisje niet gestorven is, maar enkel slaapt, voorbereid, maar maakt zoodoende ook niet meer denzelfden indruk als bij Mattheüs, waar zij zonder eenige inleiding wordt gegeven. Overigens bespeurt

men hier duidelijk, als men den vorm, waarin het verhaal bij Lukas en Marcus voorkomt, met dien bij Mattheüs vergelijkt, dat de doodenopwekking hier aan het slot van het verhaal als op een voetstuk rust. De wijze, waarop de beide Evangelisten haar inleiden, is slechts de objectieve uitdrukking van het denkbeeld, dat het genezen van zieken door woord en handoplegging wel is waar reeds wonderbaar genoeg, maar toch altijd iets is, dat de mensch zich nog kan voorstellen, terwijl het opwekken van dooden alle menschelijke voorstelling en begrip te boven gaat.

Dat Lukas en Marcus het ambt van den vader nader omschrijven door de verklaring, dat hij overste der synagoge was, en dat zij buitendien zijnen naam weten te vermelden, geeft geen hooger gezag aan hun verhaal, daar de eerste bijzonderheid door den lateren verhaler op eigene verantwoording aan de geschiedenis kan toegevoegd zijn en de naam Jaïrus zelfs wegens zijne beteekenis kan gekozen wezen [1]). Eene andere alleen bij Lukas voorkomende bijzonderheid, dat het meisje het eenige kind haars vaders was, dient enkel daartoe om het voorval aandoenlijker te maken en schijnt uit de geschiedenis van den jongeling van Nain, waar Lukas hetzelfde verhaalt, overgenomen te zijn, evenals het bij hem en Marcus voorkomende berigt, dat het meisje twaalf jaren oud was, waarschijnlijk uit het met zijne geschiedenis verbondene verhaal der aan bloedvloeijing lijdende vrouw, wier ziekte door alle berigtgevers wordt gezegd twaalf jaar geduurd te hebben, in het onze is overgenomen. Dat Jezus, vóór hij tot het verrigten van het wonder overgaat, de hinderlijke menigte beveelt heen te gaan, zegt Mattheüs reeds, doch hij weet er niets van, dat hij ook een deel zijner jongeren had weggezonden. Volgens Marcus en Lukas daarentegen doet Jezus zich behalve door de ouders van het kind alleen door zijne meest vertrouwde jongeren, Petrus, Jakobus en Johannes, vergezellen; ook gaat de handreiking, door welke Mattheüs het meisje laat opgewekt worden, bij hem nog gepaard gaat met het magtwoord: „Dochterken, sta op!" dat Marcus zelfs nog in de arameesche grondtaal, waarvan Jezus zich bediende, weet weder te geven. Het kan

[1]) Het hebreeuwsche woord Jair (een naam, dien overigens o. a. een zoon van Manasse, den zoon van Jozef, droeg, 4 Moz. 32, 41; Jos. 13, 30) beteekent: Hij zal verlichten. Ps. 13, 4 heet het met hetzelfde woord: Jehova verlichte mijne oogen, dat ik in den dood niet ontslape. De vader kan dezen naam ontvangen hebben, wijl deze levenbrengende verlichting in zijne dochter geopenbaard was.

zijn, dat dit ook hier, als bij de alleen door Marcus vermelde genezing van den doofstomme, bloot de strekking heeft, om het wonderwerk een te geheimzinniger aanzien te geven; waartoe echter ook dienen kan de uitsluiting der jongeren met uitzondering van het genoemde driemanschap, en op het slot het verbod, om te verhalen wat er geschied is, terwijl Mattheüs zonder erg het gerucht door het geheele land laat verbreid worden. Het bevel van Jezus bij Marcus en Lukas, om het herleefde meisje te eten te geven, is eene bijzonderheid, die dient om het voorval meer aanschouwelijk voor te stellen, en waarvan de natuurlijke wonderverklaring te vergeefs in haar voordeel zoekt partij te trekken.

Dat naast de opwekkingsgeschiedenis van een meisje ook eene ontstond, waarvan een knaap of jongeling de held is, was reeds een gevolg der oud-testamentiesche voorbeelden, daar zoowel Elia als Elisa elk den jongen en bovendien eenigen zoon eener moeder, die in het verhaal van Elia buitendien eene weduwe is, zouden opgewekt hebben. Al deze op het gevoel werkende momenten vinden wij terug in het verhaal van Lukas van de opwekking des jongelings te Nain, dat reeds in dit opzigt het verhaal van het dochtertje van Jairus overtreft. De moeder, de weduwe, die haar eenigen zoon ten grave begeleidt, treft ons gevoel sterker, dan de vader, wiens dochter (aangaande welke wij bovendien alleen door den steller van ons verhaal weten, dat zij insgelijks zijn eenig kind was) is gestorven. Dáár aanschouwen wij als de voornaamste klagers alleen gehuurde klaagvrouwen, wier misbaar enkel stuitend is, hier is het de verlatene moeder, die door hare tranen, die zij om haar eenig kind vergiet, het medelijden van den wonderdoener opwekt. Zoo zien wij ook dat Jezus toespraak tot de weduwe, als wij die met het woord tot Jairus vergelijken, van gelijken inhoud als dit is, alleen van het objectieve in het subjectieve overgezet. Is het inderdaad waar, gelijk Jezus tot Jairus had gezegd, dat de dood slechts een slaap is, dan volgt daaruit voor het gevoel, wat Jezus spreekt tot de weduwe te Nain, en Lukas ook reeds ingevlochten had in het verhaal van het dochtertje van Jairus (8, 52), dat men niet weenen moet om de dooden. Dit is eene noodzakelijke gevolgtrekking op het standpunt der eerste Christenen, al blijven zij ook voorloopig in den dood, daar immers hunne opwekking met Christus wederkomst voor de deur staat; doch in het wonderverhaal

schijnt die troostgrond te rusten op de omstandigheid, dat de doode aanstonds in het leven wordt teruggeroepen. Hoezeer echter zulk een streven om het aandoenlijke te doen uitkomen met den aard van het derde Evangelie strookt, bespeurt elk, die er slechts op let welk onderscheid er ook bestaat tusschen de voornaamste der daar voorkomende gelijkenissen en die bij Mattheüs.

Doch ook wat het feitelijke aangaat staat deze doodenopwekking een trap hooger dan die, welke wij zoo even beschouwden. Het dochtertje van Jairus was pas gestorven en lag, naar wij ons moeten voorstellen, nog onverstijfd op haar bed. Als hare opwekking ten bewijs van Jezus wondermagt moest dienen, hoe ligt kon het ongeloof dan denken, dat het meisje niet werkelijk dood, maar slechts bedwelmd was geweest, en ook wel zelve zonder Jezus tusschenkomst haar bewustzijn zou hebben herkregen. Dat was een ander geval met een doode, die reeds grafwaarts werd gedragen; deze was ongelijk zekerder, om zoo te zeggen ontwijfelbaar dood. Wel plagt men toenmaals bij de Joden, zooals reeds herinnerd is, de dooden zeer spoedig, in den regel vier uur na het sterven te begraven; maar men overtuigde zich eerst van hunnen dood door enkele proeven, die althans voor de menschen van dien tijd de zaak beslisten. Daarom heeft ook Philostratus in zijne levensbeschrijving van den nieuw-pyhagoreïeschen wonderdoener Apollonius inzonderheid dit verhaal ten voorbeeld genomen, daar hij zijnen held de lijkbaar eener bruid laat ontmoeten, die hij door aanraking en weinige woorden weder in het leven roept [1]). Bij Jezus behoeft slechts het gebod tot den jongeling gerigt te worden, dat hij opsta; het aanraken had slechts betrekking op de baar, opdat de dragers zouden stilstaan. Als het daarop, nadat de doode zich op de baar overeind gerigt heeft, heet, dat Jezus hem aan zijne moeder teruggaf, dan is dit woordelijk hetzelfde, wat omtrent Elia en den door hem opgewekten zoon der weduwe van Sarepta wordt verhaald (1 Kon. 17, 23).

Dat wij overigens ook in dit geval, waar de persoon, die opgewekt wordt, reeds ten grave gedragen wordt, bij het joodsche gebruik van zoo spoedig te begraven, nog in het geheel er niet zeker van kunnen zijn, dat de gewaande gestorvene in werkelijkheid niet schijndood geweest is, moeten wij den voorstanders der natuurlijke verklaring toegeven. Doch des te

[1]) Vergel. Baur, Apollonius van Tyana und Christus, 145.

zekerder is het, dat Jezus, als hij de moeder vermaant niet te weenen, en de dragers stil te staan en den jongeling zich op te rigten gebiedt, zich in het geheel niet gedraagt, als iemand, die in het gewaande lijk een schijndoode herkent, maar als iemand, die de magt en den wil bezit om eenen werkelijk gestorvene het leven terug te schenken; dat evenmin de tot ontzetting wordende verbazing der menigte, hare verheerlijking Gods, dat hij zich door de zending van eenen grooten profeet over zijn volk ontfermd heeft, de ontdekking van eenen schijndood kan gelden; dat derhalve de Evangelist met zijn verhaal niet anders dan de geschiedenis eener doodenopwekking heeft bedoeld. Als wij ons eene zoodanige niet voorstellen kunnen, dan blijft ons, niet eene natuurlijke, maar in het geheel geene geschiedenis over, en wij zullen de bestanddeelen, die het verhaal zamenstellen, op hetzelfde gebied moeten zoeken, dat het ons onmogelijk maakt om haar als geschiedenis te beschouwen: in de voorstellingen omtrent God en zijne openbaring in de natuur en de menschheid, die bij de Joden en de eerste Christenen anders waren en tot andere resultaten leidden dan bij ons.

77.

De opwekking van Lazarus.

Dat ook met den laatst beschreven vorm van het opwekkingswonder alle twijfel nog niet opgelost, het bewijs, dat daardoor moest geleverd worden, nog niet volkomen geleverd was, daarvan is overigens niet eerst het rationalisme van lateren tijd, en onder de ouderen niet enkel de tegenstanders van het Christendom, maar ook reeds van den aanvang de christelijke gemeente bewust geweest. Waarvan men door deze opwekkingsverhalen verzekerd wilde worden was de toekomstige opwekking der dooden door Christus bij zijne wederkomst. Al dacht men zich nu ook die wederkomst in den eersten tijd zoo na ophanden, dat b. v. de apostel Paulus haar nog hoopte te beleven (1 Kor. 15, 51 vlg.; 1 Thess. 4, 15 vlg), dan was toch, als men ook maar alleen de Christenen rekende, een goed deel van deze, en hoe meer de tijd verstreek, een des te grooter, reeds lang gestorven, begraven en tot stof ontbonden; en dat zich de levenwekkende kracht van Christus nu ook tot deze zou uitstrekken, dat was daardoor,

dat hij tijdens zijn leven enkele naauwelijks gestorvenen en nog niet begravenen in het leven had teruggeroepen, bij lange na nog niet ontwijfelbaar zeker. Het wonder, dat in verloopene dagen geschied, ten waarborg van het wonder in de toekomst moest verstrekken, moest daarmede in grooter overeenstemming worden gebragt; ten bewijze, dat eenmaal allen, die in de graven rustten, de stem van den Zoon Gods hooren en hun graf verlaten zouden (Joh. 5, 28 vlg.), moest hij gedurende den tijd zijner omwandeling op aarde iemand, die reeds eenigen tijd, der verrotting ten prooi, in het graf had gelegen, met gebiedend magtwoord daaruit hebben te voorschijn geroepen (Joh. 11, 17. 39. 43). Dit is de wortel van het johanneïesche opwekkingsverhaal, waarin overigens ook al de eigenaardige kenmerken van dit Evangelie elkander ontmoeten. Men heeft de drie evangeliesche opwekkingsverhalen wel eens aldus met elkander vergeleken, dat daarvan het bij al de synoptici voorkomende verhaal van het dochtertje van Jairus den stellenden, dat van den jongeling te Nain, door Lukas later er bijgevoegd, den vergelijkenden, en het verhaal der opwekking van Lazarus, waarvan Johannes alleen gewaagt, den overtreffenden trap zou uitmaken; maar ziedaar juist ook de verhouding tusschen de Evangeliën van Mattheüs, Lukas en Johannes. Bij Mattheüs doet het wonder zich kort en bondig voor, als moest het aldus geschieden; bij Lukas wordt meer gewezen deels op het beginsel, waarop het berust, deels op den daardoor op het gemoed verwekten invloed; bij Johannes eindelijk is alles, beginsel en daad, indruk en geestelijke beteekenis van het wonder, tot zijne hoogste ontwikkeling, en deze verschillende zijden daarbij tot eene eenheid gebragt, die haar effect blijft teweegbrengen, ook dan als het onbevooroordeeld oog reeds lang de daarin gelegene tegenstrijdigheden heeft leeren onderkennen.

Opdat het gemoed reeds van den aanvang tot medelijden worde gestemd, moet de persoon, aan wie het wonder geschiedt, geen ons onverschillige onbekende, maar een vriend van Jezus, en het hart der vrouw, die om zijn verlies treurt, moet niet dat eener gewone moeder, maar het moeten de fijn gevoelende harten der zusters Maria en Martha zijn, van die Maria, die ook Jezus met zoo dweependen eerbied lief had. De fraaijere inkleeding verder, waardoor het verhaal der opwekking van het dochtertje van Jairus bij Lukas zich van dat bij Mattheüs onderscheidde, heeft de verhaler in het vierde Evangelie niet

onopgemerkt gelaten. Om een zekeren klimax van het mindere tot het meerdere te verkrijgen, laat hij ook eerst, niet het berigt dat de later opgewekte dood, maar enkel dat hij ziek is, tot Jezus komen. Gaat dáár de vader zelf, hier zenden de zusters Jezus eene boodschap om hem het berigt van de ziekte haars broeders te doen weten; wel wordt niet gezegd, dat zij meenden dat hij komen en hem genezen zou, maar dit blijkt toch uit het vervolg (vs. 21, 32). Jezus bevond zich echter niet als dáár met den kranke in dezelfde stad, maar in het gewest Perea, aan gene zijde der Jordaan, terwijl de zieke te Bethanië bij Jeruzalem was. Niettemin vertoeft hij hier nog twee dagen, zonder aanstalten tot de reis te maken, in plaats van zich onverwijld naar het huis van den kranke te begeven.

Waarom dit, daar hem toch de groote afstand aan den eenen kant en ten andere de naauwe betrekking, waarin hij tot den kranke stond, tot verdubbelden spoed moest aansporen? Ginds wordt de zaak zonder erg zoo verhaald, alsof Jezus tot eene kranke ware heengesneld, maar deze tegen zijne verwachting gestorven, voor hij het huis bereikte; hoe zou zulk een nietweten aan de waardigheid van den Messias iets kunnen ontnemen, als hij de magt bezat, om de tegen zijne verwachting gestorvene onmiddellijk daarop weder ten leven te wekken? Doch bij den beligchaamden logos kreeg de zaak een ander aanzien. Op hem mogt de blaam van onwetendheid niet rusten. De johanneïesche Christus wist wat hij deed, als hij, na de tijding van Lazarus ziekte ontvangen te hebben, nog twee dagen in Perea bleef; hij wist, dat Lazarus inmiddels sterven zou, en wilde hem laten sterven. Als hij bij het vernemen dier boodschap zeide, dat deze ziekte niet ten dood was, maar ter verheerlijking van God en zijnen Zoon, dan is het het grofste misverstand dat zoo te verstaan, alsof Jezus toen nog zelf niet verwacht had, dat Lazarus ziekte een noodlottigen keer zou nemen; hij bedoelt hier slechts, dat de inmiddels intredende dood niet het slotbedrijf zou uitmaken, maar alles door de herleving van den gestorvene zich oplossen zou in de verheerlijking van God en zijnen logoschristus. Want als er nu twee dagen verloopen zijn en hij zich gereed maakt om naar Judea te vertrekken, zegt hij, zonder inmiddels nader berigt ontvangen te hebben, derhalve voorgelicht door de hoogere, aan geene ruimte gebondene wijsheid, dat Lazarus ontslapen is, doch dat hij heengaat om hem

op te wekken. Deze rede schenkt den Evangelist gelegenheid om eene van zijne gewone misvattingen te pas te brengen. De jongeren verstaan hier den slaap in eigenlijken zin, terwijl Jezus daarmede figuurlijk den dood bedoeld had, die als eene ligte sluimering voor zijn magtwoord wijken zou; ook hier hebben wij dus de tegenstelling tusschen de christelijke voorstelling van den dood en de gewone, waarin buiten hem alle andere personen nog verkeerden. En nu onthult Jezus ook het oogmerk van zijn vertragen; hij zegt zijnen jongeren, zich om hunnentwil te verblijden, dat hij daar niet was om den dood zijns vriends te verhinderen, daar wat hij nu volbrengen wilde, namelijk de doodenopwekking, hun geloof op geheel andere wijze sterken zou dan eene eenvoudige krankengenezing. Ik behoef er naauwelijks op te wijzen dat zulk eene handelwijze om eenen zieken vriend, dien men redden kan, liever te laten sterven, om hem later te kunnen opwekken, evenzeer strookt met het karakter eener fantastiesche persoonlijkheid, als de johanneïesche Christus, als zij in iemand, die werkelijk mensch is, al ware hij ook nog zoo sterk van Gods geest doordrongen en één met God, onmenschelijk en stuitend zou moeten heeten.

Jezus had echter niet enkel daarom en niet enkel zoo lang getalmd, als noodig was, opdat Lazarus zou gestorven zijn, wanneer hij te Bethanië kwam, maar er moest zooveel tijd verloopen, dat de doode bij zijne aankomst reeds vier dagen in het graf kon gerust hebben (vs. 17) en Martha kon zeggen, dat hij al riekte (vs. 39), reeds eene prooi van het verderf was. Dat dit laatste, toen daarna het graf geopend werd, inderdaad bleek het geval te zijn, wordt wel is waar niet gezegd, maar evenmin het tegendeel. Drie dagen lang, zoo stelde men het zich onder de latere Joden voor [1]), zweefde de ziel nog om het gestorvene ligchaam, doch op den vierden dag ontvlood zij en liet het aan het verderf over. Waarschijnlijk moest deze bijzonderheid den mensch, die thans door Jezus zou opgewekt worden, zoo naauw mogelijk met hen op ééne lijn plaatsen, wier toekomstige opwekking ten jongsten dage men door hem verbeidde.

Evenals in de geschiedenis van het dochtertje van Jairus, als Jezus de woning nadert, een of meerdere personen hem daaruit tegemoet treden, die den vader berigten dat het meisje inmiddels gestorven is en willen dat hij den meester niet

[1]) Gfrörer, Das Heiligthum und die Wahrheit, 319.

langer lastig valle, zoo gaat Martha hem hier, als zij verneemt dat Jezus komt, van uit het dorp tegemoet. Alsof zij wist, dat Jezus reeds van den dood haars broeders kennis droeg, zegt zij, dat die niet zou plaats gevonden hebben, als Jezus daar geweest ware; zijn dood echter heeft haar nog niet, als den huisgenooten van Jairus, alle hoop ontnomen; zelfs leeft in haar eene overtuiging, welke den jongeren in ons verhaal, die Jezus heengaan naar Judea niet hadden goedgekeurd, was vreemd gebleven, dat met den dood haars broeders niet alles voorbij is, dat Jezus ook thans nog slechts den Vader behoeft te bidden om de vervulling te erlangen van 't geen hij begeert. Doch hoe geloofsvatbaar de zuster van Maria, het medelijd van dezen gewijden bethanieschen kring, ook voorgesteld mogt worden, altijd moet zij Jezus toch de mogelijkheid overlaten, om haar begrip en verwachting nog te boven te gaan. Vandaar dat zij aanstonds de onbestemdheid van haar voorgevoel en het gebrekkige harer voorstelling daardoor openbaart, dat zij Jezus verzekering, dat haar broeder zal opstaan, verstaat van de opstanding ten jongsten dage en die daarom weinig troostrijk vindt. Als Jezus nu echter op den algemeenen grond dier verzekering wijst, door te verklaren, dat hij de opstanding en het leven is, en wie in hem gelooft, leven zal, al ware hij ook gestorven, spreekt zij hoopvol haar geloof uit, dat hij de Christus is, de Zoon Gods, die in de wereld komen zou; een geloof, dat wel is waar nog niet helder was, maar toch tot klaarheid leiden zou. Overigens maakt evenzeer de stelling: „Ik ben de opstanding en het leven" enz. het thema dezer johanneïesche opwekkingsgeschiedenis uit, als het woord: „het meisje is niet gestorven, maar slaapt," het thema der bij al de synoptici voorkomende, en de vermaning, „ween niet!" het thema der alleen bij Lukas te vinden opwekkingsgeschiedenis was geweest. Het thema van Johannes verschilt van die beide andere in dezelfde mate, als het johanneïesche Evangelie zich in het algemeen van de synoptiesche onderscheidt; vooreerst namelijk daardoor, dat Jezus niet slechts feitelijk optreedt als de man, die den dood tot een eenvoudigen slaap maakt en de tranen droogt, om de afgestorvenen vergoten, maar zich in deze eigenschap van den Zoon Gods, in de hoogere beteekenis door ons Evangelie aan dit woord gehecht, uitdrukkelijk als voorwerp des geloofs, en dit geloof weder als de voorwaarde van het deelgenootschap aan het eeuwige leven doet kennen; en dat ten andere door

het leven, dat hij schenkt, noch bloot de algemeene toekomstige opstanding, noch de bijzondere ligchamelijke verstaan moet worden, die thans bij wijze van uitzondering enkelen tèn deel valt, maar tevens het van hem uitgaande, nieuwe geestelijke leven.

Nadat Martha die belijdenis haars geloofs heeft afgelegd, gaat zij heen om hare zuster te halen, die nu echter tot Jezus komt door eene schaar troostende en rouwdragende Joden vergezeld. Deze weenende Joden spelen in de geschiedenis van Lazarus dezelfde rol, als de fluitspelers en de klaagvrouwen in de geschiedenis der dochter van Jairus: zij stellen het verschil tusschen de oudjoodsche en heidensche, en de nieuwe christelijke opvatting van den dood aanschouwelijk voor. Hoe veel hooger nu echter de johanneïesche Christus boven dit standpunt verheven is dan de synoptiesche, blijkt uit zijne handelwijze. De synoptiesche Christus acht de luidruchtige klagt der lieden ongepast en beveelt hun daarom zich te verwijderen; hier bij Johannes is er geen sprake van luidruchtig rouwmisbaar, de lieden weenen slechts en Maria weent met hen; doch in plaats van hen vriendelijk, als de weduwe te Nain, op te wekken om niet te weenen, wordt Jezus in zijn hart op hen vergramd. Dat hij daartoe menschelijker wijze geene reden had, is klaar, maar alle pogingen om aan de woorden, waardoor de Evangelist herhaaldelijk Jezus gemoedsbeweging aanduidt [1]), eenen anderen zin als dien van vergramd worden te geven, of die met iets anders als de tranen der Joden en van Maria in verband te brengen, zijn vruchteloos. De logoschristus is vertoornd, dat de lieden en zelfs Maria, om Lazarus dood weenen kunnen, terwijl hij toch, het beginsel des levens, er bij staat. Deze blindheid der menschen voor hetgeen zij in hem bezitten, wekt zijnen onwil, evenals aanstonds daarna zijne smart op; want ook de tranen, waarin hij bij het gaan naar het graf nu zelf losbreekt, kunnen, zal het verhaal niet met zichzelf in tegenspraak zijn, geene tranen van smart om den dood van Lazarus zijn, dien hij voornemens is op het oogenblik op te wekken, en zijn het reeds daarom niet, wijl de Joden ze daarvoor houden (vs. 36), die in het vierde Evangelie Jezus altijd verkeerd begrijpen. Als wij naar iets hiermede overeenkomstigs in de evangeliesche geschiedenis omzien, dan is het eenige geval, waarbij

[1]) Vs. 33: *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι*. Vs. 38: *πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ*.

anders nog van Jezus tranen sprake is, Luk 19, 41 vlg., waar hij weent bij den aanblik van Jeruzalem, gedachtig aan de schrikkelijke dagen, die over haar komen zullen, wijl zij den tijd harer bezoeking niet gekend heeft. Deze tijd der bezoeking voor het joodsche volk waren de dagen van Jezus werkzaamheid, die juist nu met het wonder van Lazarus opwekking haar hoogste punt bereiken zou, zonder evenwel de Joden tot geloof en regt inzigt te brengen. Daarom weent Jezus, en daarom maken de tranen ook op nieuws plaats voor onwil, als de Joden vragen, of dan de man, die nog kort geleden den blinde de oogen opende, ook niet Lazarus dood had kunnen verhinderen? waarin deels een verwijt, deels wederom het volkomen gemis van elk vermoeden, dat men hier de opstanding en het leven in persoon voor oogen had, lag opgesloten [1]).

Het graf, werwaarts wij aanstonds daarop gevoerd worden, wordt bijna evenzoo beschreven als het graf, waarin Jezus later rusten zou. Het wordt eene grot genoemd, evenals het graf van Jezus volgens de synoptici in de rots uitgehouwen en dus insgelijks eene kunstmatige grot was, en als het graf van Jezus wordt het door een daartegen gewentelden steen gesloten. Ook volkomen als later bij Jezus (20, 6 vlg.) wordt van de grafdoeken gewaagd, waarin de doode gewikkeld was: de opwekking van Lazarus door Christus moest niet slechts ten waarborg verstrekken der latere opwekking van alle dooden door hem, maar ook tegelijk een voorspel wezen zijner na op handen zijnde eigene opstanding. Nadat nu ondanks het tegenstreven van Martha, die de lucht der verrotting meent te bemerken, de steen van het graf verwijderd is, vindt de johanneïesche Christus het goed, in plaats van als de synoptiesche in de beide vroegere opwekkingsverhalen eenvoudig zijn magtwoord uit te spreken, eerst daaraan een gebed tot zijnen Vader te doen voorafgaan. Trouwens geene bede om bijstand, als Elia bij zijne doodenopwekking, want daaraan kon de met den Vader eenige Zoon geene behoefte gevoelen, maar een dankgebed voor de hem reeds geschonkene verhooring. Derhalve heeft hij toch eerst in stilte

[1]) Met het gevoelen van Hilgenfeld (Evangelien, 296, Aanm. 1) dat Jezus daarom verstoord is: „omdat hij vreest, dat de smart, welke hij gevoelt, de eenheid van den mensch in hem met den goddelijken logos dreigde te verstooren," kan ik daarom niet instemmen, wijl overal elders in het vierde Evangelie, inzonderheid aanstonds daarop in het volgende hoofdstuk (12, 27), de eenheid dezer beide zijden als onverbreekbaar wordt voorgesteld.

gebeden, maar in de vaste overtuiging, dat zijn gebed verhoord is; zooals men zich immers gebed en verhooring, of van de andere zijde genomen bevel en volvoering, tusschen den Vader en hem niet als eene volgreeks van op zichzelf staande daden, maar als eene voortdurende, aan geene verandering onderhevige wederzijdsche betrekking moet voorstellen. Ook van eene afzonderlijke dankzegging aan den Vader kan dientengevolge, evenmin als van een gebed, streng genomen geen sprake zijn, en als Jezus daartoe toch overgaat, dan geschiedt dit alleen om zich te accommoderen naar de hem omringende menigte, om deze op God, als die den Zoon zoodanige magt verleent, te wijzen (vs. 42). Doch zal eene accommodatie het gewenschte gevolg hebben, dan moet hij, die zich accommodeert, niet zeggen dat zij bloot accommodatie is, en ten andere is een gebed, dat slechts uit accommodatie wordt uitgesproken, eene stuitende vertooning. Men heeft gedacht eene aardigheid te verkoopen, als men tegen de opvatting der kritiek, dat de johanneïesche Christus slechts een gepersonifiëerd dogmatiesch begrip was, inbragt, dat een begrip niet op eene bruiloft ging, geen medelijden gevoelde enz. [1]). Hier kan men omgekeerd zeggen: zooals de johanneïesche Christus aan het graf van Lazarus zou gehandeld hebben, handelt geen werkelijk mensch, al ware hij ook een godmensch, maar slechts een beligchaamd begrip, en wel alleen een zoodanig, dat uit twee tegenstrijdige bestanddeelen is zamengesteld. De johanneïesche Christus is aan den eenen kant het met God eenige, eeuwige scheppingswoord: dus behoeft hij den Vader om niets afzonderlijks te bidden, voor niets afzonderlijks te danken, daar toch zijn geheele doen slechts eene onafgebrokene uitstrooming dier kracht is, die hem onophoudelijk uit den Vader toestroomt. Aan den anderen kant echter beweegt hij zich onder de menschen als mensch, die deze tot den Vader voeren, hen bij elke gelegenheid op den Vader wijzen moet, en dit al het minst mag nalaten bij een werk, waarin zich de heerlijkheid des Vaders op zoo geheel buitengewone wijze openbaart, als in de opwekking van eenen doode. Daarom spreekt hij overluid een gebed tot den Vader, en wel liever het dankgebed, dan de bede om bijstand, die door den schijn der onzekerheid harer verhooring nog ligter verkeerd kon uitgelegd worden. Doch daar hij als mensch tegelijk de vleeschgeworden logos is, is het bidden bij hem bloot accommodatie, en daar

[1]) Luthardt, Das johanneische Evangel. nach seiner Eigenthümlichkeit, I, 96.

bij ook in zijne logoswaardigheid wil erkend worden, zegt hij zelf, dat hij niet om zichzelf, maar alleen om der wille der omstanders gebeden heeft. Als een natuurlijk wezen, als een mensch beschouwd, vertoont de Christus van het vierde Evangelie zich in dit bidden uit accommodatie als een tooneelspeler, en door zijne getuigenis, dat zijn bidden slechts accommodatie is, daarbij nog als een onhandig tooneelspeler; maar ook als een gepersonifiëerd begrip opgevat, openbaart hij hier op geheel bijzondere wijze de tegenstrijdige hoedanigheden, die in hem tot eene onmogelijke eenheid zijn zamengesmolten.

De luide stem, waarmede Jezus naar binnen in het graf roept en den doode gebiedt uit te komen, is klaarblijkelijk eene toespeling op de stem van den Zoon Gods, welke eens allen, die in de graven rusten, hooren en waarop zij hunne graven verlaten zullen (Joh. 5, 28 vlg.). Zij is het bevel ter opstanding, dat elders ook wel door een aartsengel als messiaansch heraut wordt uitgesproken en met ontzaggelijk bazuingeschal vergezeld zal gaan (1 Kor. 15, 52; 1 Thess. 4, 16).

Wij hebben ons tot hiertoe genoopt gezien, om de geschiedenis der opwekking van Lazarus evenals de beide andere evangeliesche opwekkingsverhalen als eene ongeschiedkundige schepping van de fantasie der eerste Christenen, als eene slechts meer bewuste en kunstmatige uitwerking van hetzelfde dogmatiesche thema te beschouwen, wijl het even moeijelijk valt zich deze geschiedenis als eene werkelijke gebeurtenis te denken, als haar ontstaan uit dogmatiesche voorstellingen en de eigendommelijkheid van het johanneïesche Evangelie ligt en volkomen kan verklaard worden. Doch daarbij komt nog iets anders. Dat de vierde Evangelist van de beide andere doodenopwekkingen niet spreekt, moet men verklaarbaar vinden, en niemand zal in zijn stilzwijgen daaromtrent een bewijs tegen hare historiesche waarde zien. Want gesteld ook dat zij werkelijk waren geschied, dan was alles, wat haar eenig gewigt gaf, in de geschiedenis van Lazarus zoozeer in de hoogste volkomenheid gegeven, dat zij in een werk, welks schrijver bovendien zorgvuldig in het kiezen zijner stof moest zijn, naast deze gevoegelijk konden gemist worden. Geheel anders echter wordt de zaak, als men nu omgekeerd vraagt, waarom toch de synoptici niets verhalen van de zooveel meer belangrijke geschiedenis der opwekking van Lazarus? waarom zij niet veeleer, in plaats van de veel minder gewigt en bewijskracht bezittende verhalen, die zij geven, de geschiedenis

van Lazarus hebben medegedeeld? Men heeft gemeend, dat dit te sterker tegen de schrijvers der drie eerste Evangeliën pleitte, dat zulks bewees, dat geen hunner, ook Mattheüs niet, een apostel of op eenige andere wijze ooggetuige van Jezus leven was geweest. Want eenen zoodanige kon de opwekking van Lazarus niet onbekend zijn geweest, en had hij ze gekend, dan moest hij haar ook verhaald hebben. Als echter geen hunner een ooggetuige, maar allen slechts verzamelaars van overgeleverde berigten waren, dan kon de opstanding van Lazarus zeer wel in werkelijkheid zijn voorgevallen en toch in hunne Evangeliën niet voorkomen. Zij kon in den lateren tijd, waarin zij schreven, òf geheel uit de overlevering zijn verdwenen, òf een deel van hare beteekenis hebben verloren. Deze hare beteekenis, meent men [1]), bestond voornamelijk in haar pragmatiesch gewigt voor de ontwikkeling van Jezus lot, inzoover zij de verbittering zijner vijanden in die mate deed toenemen, dat een bepaalde aanslag op zijn leven ondernomen werd, die daaraan aanstonds een einde maakte. Wat wij van dit pragmatiesch gewigt der opwekking van Lazarus te denken hebben, is hierboven reeds aangetoond [2]). Om Jezus veroordeeling uit te lokken, was evenmin de aanstoot, door een wonder verwekt, noodig, als bij Sokrates, daar er in het tegenstrijdige der wederzijdsche standpunten en belangen reeds natuurlijke oorzaken meer dan genoeg voorhanden waren. Doch evenmin behoefde de opwekking van Lazarus deze pragmatiesche beteekenis te bezitten, om het aanzien eener gebeurtenis te verkrijgen, die, ware zij werkelijk voorgevallen, in geen op eenigzins breeden schaal en verstandig aangelegd Evangelie met stilzwijgen mogt worden voorbijgegaan. Zij was het wonder der wonderen, en als zoodanig wordt zij in het vierde Evangelie ook duidelijk voorgesteld. Men vertrouwt zijne oogen niet, als men bij Schleiermacher leest, dat de geschiedenis van Lazarus voor de leer geene groote waarde heeft. Hoe? die geschiedenis zou geene groote didaktiesche waarde bezitten, in welke Jezus zich, als in geene andere, als de opstanding en het leven doet kennen? en niet bloot feitelijk zich doet kennen, maar daarbij uitdrukkelijk uit haar die leer afleidt? Doch Schleiermacher is nog eene andere oorzaak op het spoor gekomen, waarom

[1]) Zoo vooral Schleiermacher, Einl. in das N. T., 282 vlg. Vergel. Lücke, Comm. z. Evangel. Johannis (3de uitg.), II, 476.

[2]) Dl. I, 313.

het berigt der opwekking van Lazarus vroegtijdig uit de evangeliesche overlevering zou kunnen zijn verloren gegaan. Hij wijst er op, dat bij Mattheüs en Marcus met geen enkel woord wordt gewaagd van Jezus betrekking tot het gezin, in welks schoot de geschiedenis handelt, en dat bij Lukas, die de zusters kent, althans van den broeder en de plaats harer inwoning niet gesproken wordt. Dit zou daaraan misschien zijn oorzaak ontleenen, dat, toen de overleveringen, waarop de berigten der synoptici steunden, werden bijeengezameld, de familie Lazarus, welligt wegens ondergane vervolgingen (Joh. 12, 10), niet meer te Bethanië gevonden werd. Alsof de overlevering aangaande een zoo buitengewoon voorval, als het werkelijk had plaats gehad, niet noodzakelijk in die streek had moeten voortleven, al ware het nu ook dat het gezin, waarop het onmiddellijk betrekking had, met der woon vertrokken of misschien ook uitgestorven was of niet! Alleen dan als de vierde Evangelist het eerst in de tweede eeuw verdicht heeft, is het verklaarbaar, dat de vroegere Evangelisten daarmede geheel onbekend zijn.

Doch dien wenk van Schleiermacher betreffende de verschillende verhouding der Evangelisten tegenover het bethaniesche gezin mogen wij niet onopgemerkt laten, al leidt hij ons ook tot eene andere uitkomst als den scherpzinnigen vriend van Johannes. Van een gezin te Bethanië, waarmede Jezus op den innigsten voet van vriendschap zou verkeerd hebben, weten zeer zeker de drie eerste Evangelisten niets. De beide eerste (Matth. 26, 6 vlg.; Marc. 14, 3 vlg.) laten hem weinige dagen voor den laatsten paaschmaaltijd te Bethanië gezalfd worden, maar ten huize van eenen Simon, de melaatsche bijgenaamd, en door eene vrouw, wier naam niet wordt opgegeven. Lukas laat reeds vroeger, terwijl Jezus zich nog in Galilea bevond, eene zalving met hem geschieden in het huis van eenen farizeër Simon, zonder nadere opgaaf der plaats waar, en noemt de vrouw, die hem zalft, eene zondares, zonder haren naam te vermelden (7, 36 vlg.). Daarentegen laat hij Jezus later op de reis van Galilea naar Jeruzalem, maar nog lang voor hij dit einddoel van zijnen togt bereikt heeft, zijnen intrek nemen in een niet genoemd dorp bij eene vrouw, Martha geheeten, die eene zuster Maria heeft, waar dan de bekende geschiedenis voorvalt, wier zin in het beteekenisvolle woord: „Eén ding is noodig," wordt uitgedrukt. Dat wij deze geschiedenis, evenals in 't algemeen de namen der beide zus-

ters, voor de eerste maal bij Lukas lezen, geeft de zaak ongetwijfeld een verdacht aanzien, maar daaruit volgt nog niet dat het berigt onhistoriesch is. Dat de met veel dienens bezig zijnde Martha, ontevreden op hare schijnbaar zich om niets bekommerende zuster, en de luisterend aan Jezus voeten ternedergezetene Maria, die naar zijn oordeel het goede deel gekozen heeft, hier geheel voorgesteld zijn als personificaties van het werkijverige Jodenchristendom en het geloofsinnige pauliniesche Christendom [1]), laat zich verklaren, al hadden ook inderdaad twee zoodanige zusters geleefd en met Jezus verkeerd.

Derhalve bij Mattheüs en Marcus hebben wij te Bethanië eene zalvende vrouw, maar zonder naam, bij Lukas eensdeels eene insgelijks zalvende zondares, doch niet te Bethanië, ten andere de beide zusters Maria en Martha, insgelijks niet te Bethanië en van de zondares onderscheiden. Deze verschillende draden heeft Johannes tot een geheel tezamengevoegd (12, 1 vlg.). De zalvende vrouw is Maria, en daar de zalving volgens de overlevering te Bethanië was geschied, woont Maria met hare zuster te Bethanië. Reeds bij Lukas bewijst ongetwijfeld de ontvangst, die Martha Jezus bereidt, hare vriendschappelijke gezindheid jegens hem, en het gedrag van Maria doet haar zelfs kennen als meer vatbaar voor hoogere indrukken; doch van eene innige vriendschapsbetrekking tusschen Jezus en dit gezin is eerst bij Johannes sprake (11, 3. 5. 11. 36). Overigens komt de handelwijze der zusters in het vierde Evangelie geheel overeen, met de schildering, die het derde Evangelie ons van haar geeft. Bij den maaltijd, op welke de zalving volgde, dient Martha, evenals zij zich bij Lukas met veel dienens bezig houdt. Ook strookt het geheel met hare bedrijvigheid, dat zij, als zij na haars broeders dood Jezus komst verneemt, hem aanstonds tegemoet ijlt, gelijk evenzeer Maria's voetval voor Christus en later het uitgieten van den kostelijken balsem op zijne voeten overeenkomt met het karakter van haar, die daar bij Lukas, ingespannen naar Jezus woorden luisterend aan zijne voeten gezeten, al het andere vergeet. Vraagt men nu: wat is meer waarschijnlijk, dat alles zich in werkelijkheid aldus toegedragen heeft, als Johannes het voorstelt, dat het dus Maria geweest is, die Jezus zalfde, dat zij en hare zuster te Bethanië bij Jeruzalem woonden en Jezus op zijne laatste feestreis daar eene gastvrije ontvangst te beurt viel,

[1]) Hierop vestigde het eerst de aandacht Zeller, Theol. Jahrb., 1843, 85.

doch dat later de herinnering daaraan uit de overlevering verdwenen, de naam van Maria als die der zalvende vrouw is verloren gegaan, en reeds na weinige tientallen van jaren niemand in den omtrek meer iets geweten heeft van het huis door haar en hare zuster bewoond, dat, al ware Bethanië ook verwoest geworden, eene gewijde plaats voor de Christenheid had moeten blijven? of dat omgekeerd de stand der zaken aldus is geweest als de synoptici dien voorstellen, dat in het huis van een overigens in geen nadere betrekking tot Jezus verkeerend man te Bethanië eene overigens niet bekende vrouw Jezus zalfde, en dat in een ander oord, misschien in Galilea, een zusterpaar, Martha en Maria leefde, bij welke Jezus eene gastvrije ontvangst en een ontvankelijken zin voor zijn woord vond, doch dat de vierde Evangelist deze verspreide berigten kunstig bijeengevoegd, aan de toehoorderes aan Jezus voeten de zalving, aan de bedrijvige Martha het dienen bij die gelegenheid toegeschreven, beide zusters te dien einde te Bethanië heeft doen woonachtig zijn en tusschen haar en Jezus die innige vriendschapsbetrekking heeft doen bestaan, die de geschiedenis van Lazarus ons doet kennen? — als wij ons deze vraag stellen, dan is te oordeelen naar de tot dusver verkregene resultaten van ons onderzoek het eerste reeds onwaarschijnlijk genoeg; doch beslissen willen wij hier niet, vóór wij de verhouding der beide voorstellingen nog nader hebben overwogen.

Tot hiertoe namelijk hebben wij niet gelet op den broeder der beide zusters, Lazarus, van wien wij toch zijn uitgegaan. Die moest derhalve in het eerste geval insgelijks verdwenen zijn uit de synoptiesche overlevering, hetgeen alleen reeds om het geheel eenige wonder, dat met zijnen naam verbonden is, naauwelijks denkbaar is. Doch, zou men kunnen zeggen, de overlevering heeft zijn naam bewaard: bij Lukas komt immers ook een Lazarus voor. Geen werkelijke echter, maar slechts de held eener gelijkenis, de arme Lazarus namelijk, die in dit leven met zweren bedekt en gebrek lijdend voor de poort des rijken mans ligt, doch daarop na zijnen dood in Abrahams schoot gezeten den nijd van den in de hel gefolterden rijke opwekt (16, 19 vlg.). Ongetwijfeld bestaat er eenige verwantschap tusschen beide Lazarussen. Wel is, zooals wij zagen, de Lazarus van Johannes niet arm als die uit de gelijkenis bij Lukas, doch hij is ook lijdende, en reeds in de woorden, waarmede de verhalen omtrent beiden aanvangen, bestaat eene merkwaardige overeenkomst. „En er was iemand krank, Lazarus,

uit Bethanië," lezen wij bij Johannes; „en er was een zeker arme, met name Lazarus," begint Jezus zijne gelijkenis bij Lukas. Verder sterven beide Lazarussen en worden begraven; wel keert alleen de eene uit het graf terug tot het leven, maar de andere had ten minste ook moeten wederkeeren, het wordt begeerd, maar niet toegestaan. En waarom verhoort Abraham niet de bede van den rijken man uit de gelijkenis, dat Lazarus naar zijns vaders huis moge gezonden worden, om zijne vijf broeders te bekeeren? Daarom niet, wijl Abraham inziet, dat zij, die zich om Mozes en de profeten niet bekommeren, ook niet gelooven zullen, als iemand uit de dooden opstond. En hoe juist heeft vader Abraham dat ingezien! Werkelijk stond iemand uit de dooden op, namelijk Jezus; maar geloofden de Joden daarom? Ja zelfs, juist zooals de rijke man het gewenscht had, een Lazarus stond op uit het graf, en de Joden geloofden toch niet, maar kwamen nu eerst regt tot het besluit om Jezus te dooden.

Hoe nu? zullen wij aannemen, dat de historiesche Lazarus in de overlevering tot een parabolieschen, dat wonderverhaal tot eene parabel, de werkelijk voorgevallene gebeurtenis (het wederkeeren van eenen gestorvene) tot een bloot ondersteld geval geworden is? Wie zich slechts eenigzins eene voorstelling kan vormen van de wijze, waarop zoodanige verhalen zich wijzigen en ontwikkelen, zal veeleer het tegendeel waarschijnlijk vinden. De vierde Evangelist had uit den derden de beide, in een dorp woonachtige zusters, die Jezus ten haren huize ontvingen, in zijn plan opgenomen, daar de eene hem geschikt voorkwam om de beroemde zalving, te verrigten, de andere om de huiselijke pligten bij den maaltijd, gedurende welken de zalving geschiedde, te vervullen. Moest hij haar te dien einde Bethanië als woonplaats aanwijzen, waar volgens de overlevering de zalving geschied was, dan paste hem ook voor het verhaal der doodenopwekking geene plaats beter; dan juist dit Bethanië. Als het wonderbaarste van alle wonderen zou zij het besluit zijn der wonderbare werkzaamheid van Jezus; zij moest verder de verbittering der te Jeruzalem heerschende hoogepriesterlijke en farizeërpartij ten toppunt doen stijgen; zij moest derhalve in den laatsten tijd en óf in, óf digt bij de hoofdstad zijn voorgevallen. Echter haar in de hoofdstad zelve te doen geschieden, streed met het pragmatisme van het vierde Evangelie, volgens hetwelk Jezus in dezen laatsten tijd wegens de vijandelijke lagen, waaraan hij bloot-

gesteld was, Jeruzalem liever meed en, als hij daar vertoefde, alle reden had om zich in acht te nemen: derhalve paste een naburig dorp daarvoor beter, en de zalvingsgeschiedenis wees daartoe Bethanië aan. En waren de beide zusters eenmaal derwaarts verplaatst, dan wachtten zij als het ware slechts op den broeder, die haar in Lazarus gegeven werd. Dat de vierde Evangelist zóó tot zijne voorstelling is gekomen, dat hij eerst de zusters uit het derde Evangelie overgenomen, en haar daarna den broeder toegevoegd heeft, verraadt duidelijk de wijze, waarop hij ons het eerst met dit gezin bekend maakt (11, vlg.). „En er was iemand krank, Lazarus van Bethanië, uit het vlek van Maria en hare zuster Martha. Maria nu was degene, die den Heer met balsem zalfde, en zijne voeten met hare haren afdroogde; welker broeder Lazarus krank was." Zoo spreekt men slechts dan van eenen broeder, als zijne zusters meer bekend zijn dan hij. Dit waren Maria en Martha door het verhaal omtrent Jezus verblijf ten harent in het derde Evangelie, waarop ook in het vierde de uitdrukking: „uit het vlek van Maria en Martha," zinspeelt; want Lukas begint daar zijn verhaal met te zeggen, dat Jezus op de reis in een dorp gekomen en daar door Martha opgenomen is. De vierde Evangelist voegt hier nu overigens nog bij, dat deze Maria ook de vrouw is geweest, die Jezus zou gezalfd hebben, hetgeen hij eerst later verhaalt; dat hij daarvan vooraf spreekt, heeft geheel het aanzien, alsof hij deze bijzonderheid voor de eerste maal in omloop wilde brengen. Nog duidelijker verraadt hij, dat hij in zijnen Lazarus eene nieuwe persoon in zijne evangeliesche geschiedenis inleidt; want „een zekere," een broeder van nog meer beroemde zusters, was deze toch waarlijk niet, wanneer Jezus aan hem het grootste zijner wonderen had voltrokken, terwijl hij zoo goed als zijne zusters door Jezus werd bemind.

Derhalve had de vierde Evangelist de beide zusters Bethanië ter woonplaats aangewezen, en voor zijn slotwonder, dat eene doodenopwekking moest zijn, was juist ditzelfde Bethanië hem het meest gepaste tooneel. Den man, die ligchamelijk moest opgewekt worden, met de geestelijk herboren zusters als broeder te verbinden, lag althans digt voor de hand. Tot verdere stoffering zijner opwekkingsgeschiedenis konden nu echter de beide synoptiesche hem niet van dienst zijn. Hij verlangde iemand, die zeker en gewis dood was, iemand, die minstens was begraven, hetgeen noch met de dochter van Jairus noch met

den jongeling te Nain het geval was. Daarentegen kwam bij Lukas een gestorvene, hoewel slechts in eene gelijkenis, voor, die begraven en ontwijfelbaar dood was, daar zijne ziel reeds in Abrahams schoot rustte. Ook hij moest wederkeeren, maar dit mogt niet geschieden, wijl het te vergeefs zou geweest zijn en toch de broeders van den rijken man niet zou bekeerd hebben. Maar juist daarom was het, overeenkomstig het plan van den vierden Evangelist, de moeite waard, den gestorvene werkelijk in het leven te doen terugkeeren, om het onverbeterlijke ongeloof der Joden regt te doen uitkomen. Daarom paste geen persoon uit de synoptiesche overlevering in alle opzigten beter voor held van het opwekkingsverhaal, dat de vierde Evangelist wilde geven, dan de Lazarus der gelijkenis bij Lukas. Daar het ons zoodoende evenzeer duidelijk wordt, hoe de vierde Evangelist aan zijnen Lazarus met diens omgeving komt, als het ons onbegrijpelijk blijft, waarom de overige Evangelisten van hem, als hij werkelijk geleefd had en door Jezus opgewekt ware, zouden gezwegen hebben, kunnen wij, naar het ons toeschijnt, deze zaak als afgedaan beschouwen [1].

Niettemin zullen wij er ons niet aan onttrekken, om eens na te gaan op wat wijze anderen met de geschiedenis van Lazarus zoeken klaar te komen. Ook hier heeft de houding van Schleiermacher grooten invloed op de rigting der theologen van den jongsten tijd uitgeoefend [2]. De beide dooden, van wier opwekking door Jezus de synoptici ons verhalen, had Schleiermacher zonder meer schijndooden genoemd. Bij het eene verhaal vat hij met eene hoogst treurige exegese Jezus bij zijn woord, dat het meisje niet dood is, maar alleen slaapt; ook de jongeling te Nain kon, merkt hij op, bij het onder de Joden bestaande gebruik van spoedig te begraven zeer wel enkel schijndood zou geweest zijn. Doch Lazarus lag reeds vier dagen in het graf en de verrotting kon dus reeds begonnen zijn. Doch, meent

[1]) Het meeste licht heeft Zeller over dit onderwerp doen opgaan, die den johanneïeschen Lazarus het eerst op deze wijze uit den Lazarus der gelijkenis heeft afgeleid (Studien z. neutestamentl. Theol., Theol. Jahrb., 1843, 89. Vergel. ook Baur, Kritische Untersuch. 248 vlg.). Het vermoeden, dat men deze beiden slechts als één persoon moet beschouwen, had ik reeds in 1833 uitgesproken in eene aankondiging der geschriften van Paulus en Hase over het leven van Jezus, die ik het Gezelschap voor Wetenschappelijke Kritiek te Berlijn op zijn verzoek had toegezonden, maar terugontving, wijl men de frons turgida cornibus daarin zag doorschemeren. Doch daar ik de ware toedragt der zaak, de verandering der onderstelde wederkomst eens dooden in eene werkelijke, nog niet was op het spoor gekomen, liet ik dit vermoeden, als te gewaagd, uit mijn Leben Jesu weg.

[2]) Wat hier volgt is ontleend aan zijne Voorlezingen over het Leven van Jezus.

Schleiermacher, dat moest niet het geval zijn geweest, het woord van Martha was slechts de uitdrukking van haar vermoeden. In elk geval schrijft Jezus zich dit wonder niet toe als eene daad, door hem zelf gewerkt, gelijk men zich dit dan ook niet zou kunnen voorstellen, zonder door zulk eene daad der scheppende almagt de eenheid van zijn bestaan als mensch te verbreken; maar hij bidt tot God en ziet zich door dezen de verhooring zijner bede verleend als eene onmiddellijke daad van diens wonderkracht. Wat wil dit nu in eenvoudig Hollandsch zeggen? Ook Lazarus is, schoon het geval bij den langeren tijd, dien hij in het graf had doorgebragt, minder gewoon is, enkel schijndood geweest, en dat juist Jezus de oorzaak zijne herleving was, was eene toevallige omstandigheid, waarin wij de leiding van hooger bestuur niet kunnen voorbijzien. Thans begrijpen wij eerst, hoe Schleiermacher zeggen kon, dat de geschiedenis van Lazarus geene groote didaktiesche waarde bezit. Zooals hij haar opvat, heeft zij veeleer niet de minste waarde.

Met de verdere bijzonderheden der handelwijze van Jezus volgens het johanneïesch verhaal heeft Schleiermacher zich zeer wijselijk niet ingelaten. En toch moet men noodwendig vragen: als Jezus slechts op de toevallige omstandigheid, de onwaarschijnlijke mogelijkheid, dat de reeds sedert vier dagen begraven Lazarus misschien bloot schijndood was, rekende, hoe kon hij dan reeds, toen hij nog ver van het graf verwijderd was, hoe nog toen hij er voor stond, gesprekken voeren, die slechts ijdel gezwets blijken te zijn, als zij niet berustten op de zekerheid, dat hij zijnen vriend levend aan zijne betrekkingen kon wedergeven? Men moet, spreekt Schweizer [1]), den geheelen pragmatieschen en psychieschen toestand van Jezus in het oog houden. Op dat tijdstip verkeerde hij, na de vervolgingen der te Jeruzalem heerschende partij naar Perea ontvlugt te zijn, in meer benarde omstandigheden dan ooit te voren. Daarbij was zijn Messiasbewustzijn onverzwakt. Wat moest hiervan het gevolg zijn [2])? De boven alles krachtige hoop, zegt Schweizer, dat God hem in dien nood niet verlaten zou. „Bij hem, voor wien Jaïrus

[1]) Das Evangelium Joh. nach seinem innern Werthe u. s. w., 156.

[2]) „Dat zijn invloeden," spreekt Schweizer met duidelijke toespeling op mijn werk, „die een Leven van Jezus moet opsporen en als sleutel ter verklaring van bijzondere voorvallen gebruiken moet, voor het den naam van een Leven van Jezus verdient." Zeer juist, is mijn antwoord; als eerst maar die zoogenoemde voorvallen kritiesch boven allen twijfel zijn verheven. Voordat dit is gebeurd, is het psychologiesche pragmatisme tegenover de legende vrij misplaatst.

dochter (uit haren schijndood) was ontwaakt)," voegt Hase er bij (want hier wascht altijd de eene hand de andere), „kon de wensch tot een voorgevoel, of in zijnen nood tot een vast vertrouwen worden, dat hier, waar zijne individueele begeerte zamenging met de verheerlijking van het godsrijk, God zijn gebed om het leven van den vriend zou verhooren." [1]) Als dan, vervolgt Schweizer, aan zoodanig vertrouwen eene uitwendige gebeurtenis, die op zichzelve geen eigenlijk wonder is, beantwoordt, dan ontstaat evenwel een wonder, namelijk van het geregtvaardigde vertrouwen op God. Zoo is hier het wonder niet de herleving van den slechts ingesluimerden Lazarus, maar het zamentreffen daarvan met Jezus vertrouwen en het openen van het graf op zijn bevel. Waarom toch zou, spreekt de aesthetiesch gevormde theoloog, in Jezus leven niet een enkel maal eene treffende uitkomst zijn krachtig vertrouwen hebben bekroond, zoo althans het woord des dichters niet geheel zonder grond is: „Er zijn in 't menschelijk leven oogenblikken" enz? Dat is het ware standpunt, als de theologie zich met moderne dichtvederen siert, die zij dan zeker altijd verkeerd aanbrengt. Zoo bedenkt zij hier niet, hoe kwalijk den held, die deze woorden spreekt, de valsche toepassing der daarin gelegene waarheid bekomt. De eerste, die hem den volgenden morgen met een vriendschapsteeken tegemoet treedt, zoo heeft hij willekeurig bij zichzelf bepaald, moet zijn trouwste vriend zijn: en juist deze werd hem ten verrader. De vriend, dien hij dood vond, moest, zoo waarachtig als God hem niet kon verlaten, niet werkelijk dood zijn, maar op zijne stem tot het leven wederkeeren, dat had Jezus zich in het hoofd gesteld en de uitkomst had zulk een krankzinnigen inval met gelukkigen uitslag bekroond. Zoodanig eene verklaring, merkt Ebrard met volle regt aan, die den Heer op de vermetelste wijze God verzoeken laat, sluit tienmaal meer onbegrijpelijks in zich, dan twintig kritici in het evangeliesch berigt vermogen te vinden. [2]). Het eenige gebrek van dit woord is, dat het niet krachtig genoeg is; hij had veeleer moeten zeggen, dat Jezus daardoor een smet wordt aangewreven zoo groot, als ooit eenig naturalist of spotter op hem geworpen heeft.

In werkelijkheid krijgt de zaak ook daardoor geen beter aanzien, als men met Renan van Lazarus opwekking in plaats van een dol waagstuk van Jezus eene intrigue van het bethanie-

[1]) Leben Jesu § 94. [2]) Wissenschaftl. Kritik, 468.

sche gezin maakt. Verontwaardigd over de slechte ontvangst, die hun aangebeden vriend te Jeruzalem is te beurt gevallen, hebben zijne bethaniesche bewonderaars op iets gezonnen, dat nieuwen opgang aan zijne zaak in de ongeloovige hoofdstad zou kunnen geven. Dat moest een wonder, zoo mogelijk eene doodenopwekking, liefst van een te Jeruzalem bekend man zijn. Nu wordt Lazarus ziek tijdens Jezus in Perea vertoeft. De beangste zusters zenden den afwezigen vriend eene boodschap. Maar voor deze is aangekomen, is hun broeder beter geworden, en nu komen zij op een kostelijken inval. Nog bleek door de doorgestane ziekte laat Lazarus zich als een doode in grafdoeken wikkelen en in het familiegraf ternederleggen. Martha gaat den naderenden Jezus te gemoet en voert hem voor de grot. Jezus wenscht den gestorven vriend nog eens te zien, maar als de steen is weggenomen, treedt deze met zijne windsels en doeken levend naar buiten. Alle aanwezigen zien daarin een wonder — en Jezus? Liet hij zich door zulk eene lompe kunstgreep misleiden? Of, erger nog, werkte hij zelf het bedrog in de hand? Evenmin als de heilige Bernhard, als Franciscus van Assisi, antwoordt Renan, was hij in staat om de wonderzucht zijner aanhangers in toom te houden. Hij liet zich de wonderen, die men van hem verlangde, meer opdringen, dan hij ze zelf verrigtte. In den strijd met de wereld had zijn gemoed, niet door zijne eigene, maar door der menschen schuld, iets van zijne oorspronkelijke reinheid verloren. Tot vertwijfeling, tot het uiterste gebragt, was hij zichzelf niet meer meester. Overigens verloste na weinige dagen de dood hem van den treurigen dwang om eene rol te spelen, die dagelijks meer van hem eischte, dagelijks moeijelijker vol te houden was! [1]).

Inderdaad blijft er ten aanzien van de geschiedenis van Lazarus, zoodra men haar niet meer als wonder in den echten zin opvat, niets over, dan om hetzij, als de laatste verklaarders, de eer van Jezus aan de waarheid van het berigt, òf de waarheid van het berigt aan de eer van Jezus en het gezond verstand op te offeren. Wij moeten het in Ewald prijzen, dat hij, schoon dan ook met allerlei uitvlugten zooals hij dat gewoon is, aan het laatste de voorkeur heeft gegeven. Hij houdt op verre na niet het geheele johanneïesche verhaal met al zijne bijzonderheden, maar slechts den meest algemeenen

[1]) Renan, Vie de Jesus, 359 vlg.

zin daarvan als historiesch vast [1]). „Dat Lazarus door Christus eenmaal werkelijk uit het graf (let wel, Ewald zegt niet: uit de dooden) werd opgewekt, kunnen wij niet betwijfelen; maar even ongegrond en verkeerd zou het zijn, als wij hier voorbijzagen, welke geest des hoogeren levens hier der apostels gemoed verheft en eene wonderbare bezieling aan het verhaal schenkt. De herinnering aan eene eens werkelijk beleefde doodenopwekking werd hem ten teeken en waarborg der op het einde der dingen verbeide groote algemeene doodenopwekking en inleiding tot een nieuw leven, door geheel den apostolieschen tijd juichend tegemoet gezien; al de bijzondere omstandigheden van deze gebeurtenis, die hij zich nog herinneren kon, waren hem onderdeelen dezer meest verhevene waarheid geworden, en alleen bezield door den gloed eener eeuwige hoop, zag hij nu terug in het verledene op dat eens door hem zelf beleefde en aanschouwde, om met dezelfde vurige bezieling alles terneder te schrijven, wat hij zich van dit zinnebeeld eener hemelsche zekere toekomst nog kon herinneren." Derhalve de apostel Johannes beschreef, wat hij zich in zijnen ouderdom nog herinneren kon van Lazarus opwekking; doch hij schreef dit met al dien gloed des gevoels en der verbeelding, dien de hoop der ophanden zijnde algemeene doodenopwekking door Christus in hem deed geboren worden; zijne voorstelling van het verledene werd, als Ewald het uitdrukt, „verheerlijkt" door den glans, die van de toekomst uitging. Dit kan men nu, en moet men ook wel, in de eerste plaats zóó verstaan, dat dit uitzigt op de toekomst alleen op den vorm van het johanneïesch verhaal van invloed geweest, de voorstelling daardoor levendiger en pathetiescher geworden is, doch de inhoud daarbij slechts uit werkelijke herinneringen bestaat. Doch in dat geval moest van het verhaal veel meer als historiesch worden vastgehouden, dan wat Ewald opgeeft: dat Lazarus door Christus werkelijk „uit het graf" werd gewekt, of, gelijk hij het een andermaal uitdrukt, dat Christus „den verlorene gered heeft" [2]). Want deze laatste uitdrukking, hoe dubbelzinnig en hoe voorzigtig gekozen zij ook moge zijn, verraadt ons nu ten volle, dat Ewalds voorstelling omtrent deze gewaande wondergeschiedenis eenvoudig daarop neêrkomt, dat Lazarus zou „verloren" zijn geweest, als Jezus hem niet, door, waarom weten wij niet, het bevel te geven, zijn graf te

[1]) Die johanneische Schriften, I, 314 vlg.
[2]) Geschichte Christus', 358.

openen, „gered," dat wil zeggen het hem mogelijk gemaakt had, uit zijne den dood gelijke bedwelming te ontwaken en tot het leven terug te keeren. Alles, wat in Jezus handelwijze en reden niet tot deze natuurlijke en waarschijnlijk ook bloot toevallige gebeurtenis kan worden teruggebragt, wat aan dit voorval het aanzien geeft van een door Jezus gewerkt, en meer dan eenig ander teeken zijne waardigheid van Zoon Gods stavend wonder, zou als een toevoegsel van den Evangelist, als eene vrucht zijner bezielde verwachting moeten worden beschouwd. Welk een Evangelist, voor wien, al was het ook na den langsten levensloop, eene geschiedenis zoo ten volle eene andere gedaante verkrijgen kon! Wat waarde behoudt dan zijne getuigenis eigenlijk nog? Als de verhouding van zijnen Christus tot den werkelijken dezelfde is, als die, welke er volgens Ewald tusschen den historieschen grondslag der opwekkingsgeschiedenis van Lazarus en de schepping van Johannes zou bestaan, wat blijft ons dan nog over in den johanneïeschen Christus? Neen! laat ons veeleer het treurig overschot eener gewaande natuurlijke gebeurtenis, dat niet meer waard is, dat men er van spreekt, doch dat, zoo het alleen en niets meer den geschiedkundigen grondslag van het evangeliesch verhaal zal uitgemaakt hebben, òf Jezus tot een krankzinnige, òf den Evangelist tot een beuzelaar maakt, laat ons dit zinnelooze onding geheel vaarwel zeggen, en ronduit bekennen, dat wij hier met eene louter ideëele schepping, met eene vrije verdichting van den Evangelist te maken hebben, die ons niets omtrent den werkelijken Christus leert, maar waaruit wij alleen zien, wat gestalte de reeds in de joodsch-christelijke, en daarop in de pauliniesche kringen veelvuldig gewijzigde voorstelling van het hoogere in Christus nu ten slotte voor een alexandrijnsch gevormden Christen had aangenomen.

78.

Wonderen op het meer.

Daar Jezus woonplaats aan het galileesche meer gelegen was, en hij meestentijds aan zijne oevers verkeerde, was het natuurlijk, dat ook een deel der wondergeschiedenissen, die weldra omtrent hem in omloop waren, met dit meer werden in verband gebragt. Van deze meerverhalen kunnen wij de

eene helft naauwkeuriger onderscheiden als visscher-, de andere als schipperlegenden, daar de eerste op de vischvangst als het bedrijf van een deel der jongeren, de laatste op het water zelf en hen, die het bevaren, betrekking hebben. Van de verhalen der eerste soort hebben wij dat van de wonderbare vischvangst van Petrus bij Lukas, wijl het met zijne roeping tot menschenvisscher zamenhing, reeds hierboven besproken, en tegelijk daarmede wegens de inwendige verwantschap, ofschoon het zooveel later in de evangeliesche geschiedenis voorkomt, het verhaal der vischvangst in het aanhangsel van het evangelie van Johannes. Thans blijft ons nog de geschiedenis van den stater over, dien Petrus op Jezus aanwijzing in den bek van een visch zou gevonden hebben (Matth. 17, 24—27).

Alle pogingen om dit alleen bij Mattheüs voorkomende wonderverhaal te verklaren schijnen vruchteloos. De wondergeloovige moet het antwoord schuldig blijven op de vragen, waartoe een zoo zonderbaar wonder, als het ophalen van een visch, die een geldstuk in den bek heeft, aan Petrus angel, zou noodig geweest zijn, ja waartoe het eigenlijk zou gediend hebben, en hoe de visch zonder een tweede wonder in staat geweest zij, het muntstuk in den bek te houden, terwijl hij dien opende, om naar den angel te bijten? Door de natuurlijke verklaring, dat de stater niet onmiddellijk in den bek van den visch gevonden, maar door dezen te verkoopen verkregen werd, zondigt men al te zeer tegen den tekst, die het vinden van den stater aanstonds met het openen van den bek doet zamengaan. Daar de Evangelist slechts van het door Jezus gegevene voorschrift spreekt, maar niet verhaalt, dat Petrus daaraan voldaan en werkelijk in den bek van den visch een stater gevonden heeft, heeft men in den laatsten tijd het woord van Jezus bloot zinnebeeldig en spreekwoordelijk willen verstaan, op dezelfde wijze, als wanneer wij b. v. van den morgenstond zeggen, dat hij goud in den mond heeft; maar in een Evangelie spreekt het van zelf, dat een gebod van Jezus opgevolgd en eene voorspelling van hem vervuld wordt. Doch ook de mythiesche verklaring schijnt krachteloos tegenover een wonderverhaal, dat noch de vervulling der messiaansche verwachting, noch de inkleeding eener oud-christelijke voorstelling, maar de willekeurige schepping eener ongebondene verbeelding schijnt.

Als wij intusschen het verhaal eenigzins naauwkeuriger beschouwen, dan bemerken wij dat het eerst op het slot eene wondergeschiedenis wordt, terwijl het in den aanvang en het

midden geheel overeenkomt met die twistredenen, van welke de drie eerste Evangeliën er ons onderscheidene mededeelen en onder welke het inzonderheid met dat over de schattingsmunt eene onmiskenbare verwantschap bezit (Matth. 22, 15—22; Marc. 12, 13—17; Luk. 20, 20—26). Beide keeren handelt de strijdvraag over het betalen eener schatting, dáár de schatting aan de Romeinen en is de vraag deze, of het regt is, dat de Joden die betalen, hier die voor den joodschen tempel en komt het hierop neder of Jezus en zijne jongeren verpligt zijn die te geven. Dáár beantwoordt Jezus de vraag in bevestigenden zin, nadat hij bevolen heeft, dat men hem de schattingmunt, een denarie, toonen zou, hier brengt hij, na de vraag in ontkennenden zin te hebben beantwoord, zelf door een wonder de schattingmunt, eenen stater, op wonderbare wijze voor den dag, om zoo een bevredigend einde aan de zaak te maken.

Daar er sedert de dagen van Judas den Gauloniet voortdurend heftig onder de Joden over gestreden werd, of het volk Gods zich niet tegen den Heer bezondigde, als het buiten hem in de Romeinen nog een ander opperhoofd erkende, is het zeer wel denkbaar, dat men ook Jezus eenmaal eene daarop doelende vraag heeft voorgelegd. Minder waarschijnlijk is het echter, dat de vraag, of hij en de zijnen verpligt waren den tempelcijns te betalen, reeds tijdens zijn leven was gerezen. Eerst geruimen tijd na zijnen dood, toen de christelijke gemeente zich hoe langer hoe meer van de Joden afscheidde, kon de vraag ontstaan, of ook de Christenen nog verpligt waren de tempelschatting te voldoen. En dan moest op christelijk standpunt het meest juiste antwoord dit zijn, dat wel is waar op zich zelf de Messias, als meer dan de tempel (Matth. 12, 6), en met hem zijne aanhangers als het koninklijke priesterdom (1 Petr. 2, 9), tot zoodanig eene schatting niet konden verpligt zijn, doch dat zij zich evenwel om des lieven vredes wille, daaraan niet wilden onttrekken; eene oplossing van het vraagstuk, die als zoo menige andere gevolgtrekking uit latere omstandigheden gebeuren, Jezus zelf, en misschien met navolging der geschiedenis van de schattingmunt, in den mond werd gelegd.

Maar nu het wonder? — Door die inschikkelijkheid, dit zich onderwerpen aan eene schatting, die het eigenlijk den Messias niet betaamde te betalen, mogt Jezus niets aan zijne waardigheid te kort doen. Terwijl hij zich daaraan onder-

wierp, moest hij tevens bewijzen daarboven verheven te zijn. Hij moest het teeken zijner onderwerping zelf op eene wijze te voorschijn brengen, die hem hoog boven dien toestand verhief. Zoo werd hier meer dan ooit een wonder gevorderd.

Maar waarom juist dit wonder? Gelijk elders meermalen het geval is, treedt Petrus hier als de woordvoerder der jongeren op. Tot hem wenden de ontvangers der didrachmen zich met de vraag, of zijn meester den cijns betaalt? met hem begint Jezus nu, zoodra hij in huis komt, dit punt te bespreken, en beantwoordt die vraag in dien zin, dat zij strikt genomen als zonen Gods tot geene schatting verpligt waren aan het huis Gods; daarom kon dan nu ook met hem het wonder het best in verband worden gebragt, dat de betaling dier belasting door Jezus en zijne jongeren in het ware licht zou plaatsen. Petrus was daarbij in de overlevering der eerste Christenen de visscher. Vóór alle anderen was hij door Christus van zijne netten tot de menschenvangst geroepen, hem als voorteeken zijner apostoliesche werkzaamheid de rijke vischvangst te beurt gevallen. Eene dergelijke kon Jezus hem ook nu weder schenken, waarvan de opbrengst het bedrag der tempelschatting zou hebben opgeleverd. Doch dit was een noodelooze omweg. Bij gemelde wonderbare vischvangst was het een ander geval geweest; daar kwam het niet aan op het geld, maar was het zinnebeeld der apostoliesche werkzaamheid de hoofdzaak. Daarom werden toen gewone visschen, doch in grooten getale, gevangen. Hier daarentegen gold het de tempelschatting voor twee mannen, die vier drachmen, of eenen stater, bedroeg. Als deze nu eenmaal op eene wonderbare wijze moest verschaft worden, waarom zou dat dan niet aanstonds in klinkende munt geschieden? en daar de visscherapostel haar bijeenbrengen moest, waarom zou dat niet zoo geschieden, dat een visch hem den stater bragt? Wijl het hier dus maar om één visch te doen is, moet Petrus niet het net, maar den angel uitwerpen, en daar hij den gevangen visch den bek moet openen, om hem van den angel los te maken, moet de visch den stater in den bek dragen. Maar hier maakt de verhaler het den visch, terwijl hij het Petrus gemakkelijk wil maken, al te moeijelijk. Dat visschen kostbaarheden inslokten, is sedert de dagen van Polykrates meermalen voorgekomen; doch dat een visch, aan den angel gevangen, buiten den angel ook nog een geldstuk in den bek had, is zonder voorbeeld in de wereldgeschiedenis.

Om zoodanige zwarigheden heeft onze eerste Evangelist (wij

behoeven slechts aan de twee ezels te denken, waarop hij Jezus bij zijnen intogt te Jeruzalem rijden laat) zich nooit bijzonder bekommerd. En niettemin zou men zeer verkeerd doen, als men zich op dit ongetwijfeld naar een sprookje zweemend wonder, dat van al de Evangelisten slechts hij mededeelt, wilde beroepen, om hem in tijdsorde de laatste plaats, althans onder de synoptici, aan te wijzen. Integendeel bewijst de omstandigheid, dat Marcus en Lukas dat wonder niet verhalen, dat zij later geschreven hebben. De vraag àngaande de verpligting der Christenen om den tempelcijns te betalen, kon slechts, zoolang de tempel stond, van aanbelang zijn [1]). Dientengevolge behoort deze geschiedenis niet eens tot de jongste bestanddeelen van het Mattheüs-evangelie. Toen dit werd tezamengevoegd tot dat geheel, dat wij thans bezitten, was de tempel wel is waar reeds verwoest, doch lag de herinnering aan den vroegeren staat van zaken, vooral in Palestina zelf, nog versch in het geheugen. Toen later Marcus en Lukas in het buitenland hun Evangelie schreven, scheen hun het thema van het verhaal van Mattheüs van aanbelang ontbloot, en misschien ook zijne ontknooping te zeer in eenen den Joden gunstigen geest, dan dat zij er toe konden besluiten het in hunne Evangeliën op te nemen [2]).

Evenals de visschersverhalen daarop uitloopen, dat Jezus zijnen jongeren eene rijke en kostbare vangst verschaft, zoo komen de schipperlegenden daarop neder, dat hij hen uit nood en gevaar redt, waarin zij door wind en golven verkeeren, en dit namelijk de eene maal terwijl hij zichzelf in het schip bevindt, de andere maal, doordat hij hen van den oever van het meer tegemoet wandelt.

De eerste gebeurtenis wordt ons in den aanvang zoo verhaald (Matth. 8, 23—27; Marc. 4, 36—40; Luk. 8, 22—25), als zij zich zeer wel kan toegedragen hebben. Jezus kan na een moeitevollen dag met de jongeren van Kapernaüm afgevaren en in het schip ingeslapen zijn; terwijl hij sliep kan een storm zijn los-

[1]) Vergel. Köstlin, Die synopt. Evangel. 31. Aanm.; Hilgenfeld, Evangel. 91.

[2]) Volkmar, Die Religion Christi und ihre erste Entwicklung, 265, doet dit verhaal slaan op het hoofdgeld, dat sedert de verwoesting van Jeruzalem de Joden, en derhalve ook de Joden-christenen, den Romeinen opbrengen moesten, waarbij nu de vraag zou ontstaan zijn, of ook de Christenen uit de Heidenen het betalen moesten? Doch ware dit het geval, dan moest er in het verhaal, als in dat van de cijnspenning, van eene schatting aan den keizer sprake zijn; het zou al te onhandig geweest zijn, als de Evangelist hier de joodsche tempelschatting als een voorbeeld van het later aan de romeinsche schatkist te betalen hoofdgeld had aangehaald.

gebroken, die den jongeren angst aanjoeg; zij kunnen hem gewekt en hem om hulp gebeden hebben, en hij kan hun hunne vreesachtigheid verweten hebben — maar hij kan niet, gelijk de Evangelisten verhalen, ook de winden en de golven gedreigd hebben, als hij niet hetzij zich van onbeperkte magt over de natuur bewust, hetzij een ellendige praalhans of bedrieger was. Het eerste nu is ons iets ondenkbaars, het andere wordt wedersproken door alles, wat de geloofwaardige geschiedenis ons omtrent Jezus leert. Van Jehova zegt een Psalm (106, 9, waar in de grieksche overzetting hetzelfde woord voorkomt), dat hij de schelfzee „schold," zoodat zij achteruit week en het volk droogvoets door haar bed gaan liet; daaruit kunnen wij in allen gevalle begrijpen, hoe men er toe kwam, om ook aan Gods plaatsbekleeder, den Messias, de magt toe te kennen om het oproer der zee te stillen.

Doch volkomen kunnen wij dit verhaal eerst dan begrijpen, als wij behalve op Jezus ook nog op het schip en de jongeren letten. In het met de golven worstelende scheepje, zoowel in dit als in het andere verhaal, hebben reeds de kerkvaders een zinnebeeld der christelijke kerk, in den storm en de golven een beeld der gevaren gezien, waarmede de kerk hier op aarde te worstelen heeft. Doch dat deze symboliek niet eerst door onze geschiedenis binnen den kring der christelijke voorstellingen is opgenomen, maar reeds te voren onder de Joden bestond, heeft een geleerde, wiens uitstekende kennis van het Jodendom door niemand wordt betwijfeld, met lofwaardigen ijver tot zekerheid verheven. Hengstenberg [1]) heeft er op gewezen, hoe in den 107^{den} psalm de terugvoering van het volk Israël uit de ballingschap onder het beeld van zeevarenden wordt voorgesteld, die door Jehova uit storm en golven behouden worden aan land gevoerd. „Hij sprak", heet het (vs. 25, 28—30), „en verwekte eenen stormwind, dat de baren zich verhieven; toen riepen zij tot den Heer in hunnen nood en hij voerde hen uit hunne angsten. Hij stilde den storm en de golven legden zich ter neder, en zij verheugden zich dat het stil was geworden en hij hen aan land bragt naar hunnen wensch." Nu meent trouwens Hengstenberg, dat Jezus met het oog op dezen psalm en zijne symboliek op wonderbare wijze den storm werkelijk gestild heeft, om zoo door een zigtbaar teeken aan te kondigen, dat zijne kerk in alle nooden en gevaren tot aan het einde der dagen

[1]) In zijne voorrede voor den jaargang 1861 der Evangel. Kirchenzeitung, 4 vlg. Vergel. zijnen Comment. zum Evangel. Joh. I, 352 vlg.

door hem zou beschermd worden; ja geheel in het algemeen zegt Hengstenberg, dat de symboliesche handelingen, waarvan het Nieuwe Testament verhaalt, gewoonlijk op beelden van het Oude Testament berusten. Voor zoover onder deze zoogenaamde handelingen, gelijk hier, ook wonderen verstaan worden, hechten wij volkomen onze goedkeuring aan die stelling van Hengstenberg, al verstaan wij die ook eenigzins anders. Hengstenbergs bedoeling is deze, dat wat eerst den oud-testamentieschen schrijvers als beeld is ingegeven, daarop door Jezus werkelijk is verrigt; wij meenen daarentegen, dat zoodanige beelden in de latere sage tot gebeurtenissen zijn geworden, die echter nooit werkelijk zijn geschied.

Uit de brieven van Paulus weten wij, dat de eerste Christenen zich in hunne bijeenkomsten onder anderen ook plagten te stichten met psalmen en vrome liederen (1 Kor. 14, 26; Eph. 5, 19; Kol. 3, 16). In het boek der Handelingen (4, 24—30) is ons zoodanig eene ontboezeming bewaard gebleven, die hoewel overigens vrij gedicht, enkel de uitwerking is eener daarin aangehaalde psalmplaats (Ps. 2, 1 vlg.). Zoo werden ongetwijfeld ook geheele psalmen gezongen en op christelijke toestanden van toepassing gemaakt, en daartoe was zeker geen meer geschikt, dan juist de door Hengstenberg aangehaalde 107[de]. Volgens vs. 2 zou hij gezongen worden door de verlosten, die de Heer uit des vijands hand verlost en uit alle landen, van het oosten en westen, van het noorden en van de zee te zamen gebragt heeft: daarin moesten immers de Christenen zichzelven herkennen, daar zij toch van het oosten en westen, van het noorden en zuiden tot het rijk Gods geroepen (Matth. 8, 11; Luk. 13, 29) en door Christus uit de hand der vijanden — door welke men thans echter den duivel en zijne dienstknechten verstond — verlost waren (Luk. 1, 74). Was er nu verder in den psalm sprake van zeestormen, waaruit de tezamengebragten waren gered, dan verstond men thans die stormen niet meer van de rampen, die het oude volk Gods hadden getroffen, maar van de vervolgingen, die de nieuwe gemeente van den Messias reeds vroegtijdig lijden moest, en de Heer, tot wien zij riepen en die wind en golven gebood stil te zijn, was niet meer Jehova, maar Christus. Daarmede was men echter reeds zoover gekomen, dat het beeld bijna noodzakelijk tot geschiedenis en wel tot eene wondergeschiedenis worden moest. Jezus had eenmaal werkelijk als mensch op aarde geleefd: zoo werd ook het stillen van den

storm als eene daad beschouwd, die hij in werkelijkheid had verrigt, en zij, die hij daaruit gered had, moesten de apostelen, de oorspronkelijke gemeente, zijne omgeving tijdens zijn verblijf op aarde geweest zijn. Dat hij inderdaad eenmaal met zijne jongeren op het galileesche meer een storm doorgestaan heeft, en eerst gedurende dezen geslapen, later toen hij was gewekt, bijzondere beradenheid aan den dag heeft gelegd, blijft daarbij, zooals wij reeds opmerkten, altijd mogelijk; maar de wondergeschiedenis zou naar aanleiding van die psalmplaats en de symboliek der eerste Christenen aangaande hem zijn verhaald geworden, hetzij een voorval uit zijn leven daaraan ten grondslag verstrekte of niet, en zoo missen wij, terwijl wij het wonder in het evangeliesche verhaal zonder aarselen verdicht noemen, voor het natuurlijke daarin, dat ons overblijft, minstens elken waarborg zijner geschiedkundige waarde.

Hoe dierbaar dit verhaal wegens zijne troostrijke symboliesche beteekenis den eersten Christenen ook zijn mogt, toch had het een gebrek. De nood overvalt de jongeren, terwijl Jezus bij hen in het schip is. Doch kan dan nu de kerk, als haar Heer met haar is, door eenig gevaar worden bedreigd? Het was waar, hij sliep: maar de behoeder Israëls slaapt of sluimert immers niet (Ps. 121, 4)? Gevaar dreigt de kerk slechts, omdat en terwijl Christus verre is; wel is hij met haar alle dagen tot aan der wereld eind (Matth. 28, 20), maar alleen in den geest; zijne ligchamelijke tegenwoordigheid heeft hij haar onttrokken en haar aan den strijd met de wereld overgegeven, opdat zij gezift en hare trouw gestaafd moge worden. Dat echter ook zóó zijn arm niet verkort, dat hij in staat is, als de nood der zijnen het grootst is geworden, hen ter hulp te komen, dat was het waarvan men zich verzekeren, wat men in eene wondergeschiedenis aanschouwen wilde. Ditmaal (Matth. 14, 22—33; Marc. 6, 45—52; Joh. 6, 16—21) zijn de jongeren derhalve zonder Jezus scheep gegaan; vrij gezocht wordt als reden, waarom hij zelf teruggebleven is, opgegeven, dat hij het volk na de spijziging moest van zich laten gaan. Na dit werk verrigt te hebben, beklimt hij den berg om in de eenzaamheid te bidden; volgens Marcus zou hij van daar uit gezien hebben, wat bij Mattheüs alleen als inmiddels gebeurd verhaald wordt, dat na het invallen der duisternis het zich reeds midden op het meer bevindende schip door tegenwind met de golven kampte. Hij laat

het geruimen tijd in dien staat, en eerst in de vierde nachtwake, dat wil zeggen met het aanbreken van den dag, begeeft hij zich op weg om hen te helpen. Reeds meermalen had hij volgens de evangeliesche verhalen om hen tot waakzaamheid op te wekken, daarop gewezen, dat men de ure niet wist, in welke hij komen zou om gerigt te houden (Matth. 24, 42; 25, 6), eens ook juist met toespeling op de indeeling des nachts in vier nachtwaken gezegd, dat zij niet weten konden, wanneer de Heer komen zou, of des avonds, of te middernacht, of met het hanengekraai, of des morgens (Marc. 13, 35): even verborgen is de ure, in welke hij voornemens is hulpvaardig tusschen beiden te komen; het kan zeer goed als hier de laatste, de vierde nachtwake zijn.

Doch hoe zal Jezus nu zonder schip van den oever de midden op het meer dobberende jongeren ter hulp komen? Natuurlijk kan dit den Messias geene zwarigheid opleveren; de vraag is slechts, welke wijze van wonderbaar tot hen komen voor hem de meest passende is. Het vliegen, waardoor de hyperboreër Abaris in staat was rivieren en zeeën over te trekken, was in de hebreeuwsche sage onbekend, en de oudchristelijke sage dichtte dat vermogen alleen den boozen toovenaar Simon toe; de wondermannen van het Oude Testament hadden, als zij een water wilden overtrekken, een staf bij de hand, dien zij slechts uitstrekten (2 Moz. 14, 16), of een mantel, waarmede zij het water slechts behoefden te slaan (2 Kon. 2, 14); in andere gevallen behoefden de dragers van het heiligdom slechts in het water te treden (Jos. 3, 13—17), en terstond week het terug en liet hun een pad vrij, waarover zij droogvoets den anderen oever konden bereiken. Doch van deze beroemde voorbeelden uit de geschiedenis van Mozes, Elisa en Josua kon hier helaas! geen gebruik worden gemaakt. Jezus wilde niet aan den tegenovergestelden oever, maar in een schip zijn, dat boven op het water dreef: daar baatte hem het wandelen op den droog geloopen bodem niet. Hier bleef slechts een wandelen op het meer zelf over, en inderdaad kon men zich, daar van moeijelijkheid nu eenmaal geen sprake kon zijn, voor den Messias geene meer gepaste wijze van overgaan denken. Zoo toch deed Jehova zelf. De togt van Israël door de Roode Zee, waarbij Jehova in de vuurzuil de achterhoede vormde, werd op dichterlijke wijze somtijds zoo voorgesteld, dat althans Jehova daarbij meer op, dan door de zee scheen te wandelen. Als het bij Jesaia heet (43, 16):

„Aldus spreekt de Heer, die in de zee eenen weg en in de geweldige wateren eene baan bereidde," dan staan wij nog geheel op het standpunt van het mozaiesche verhaal; doch als de psalmdichter spreekt (77, 20): „Uw weg was in de zee en uw pad in groote wateren; en men bespeurde echter uwen voet niet," dan is van hier slechts eene enkele schrede noodig om tot de schildering van het Boek Job te geraken (9, 8), waar van God gezegd wordt, dat hij op de baren der zee, of naar de grieksche overzetting, op de zee als op eenen vasten grond wandelt. Te verhalen dat de Messias nu op dergelijke wijze als Jehova over het water was gegaan, kwam toch ongetwijfeld het meest met zijne waardigheid overeen.

Hier moeten wij echter ook nagaan, op wat wijze de eigenaardige kenmerken der onderscheidene Evangeliën zich in het verhaal openbaren. De reeds door ons vermelde opgave van Marcus, dat Jezus van den berg het schip midden op het meer had zien drijven, is, schoon de ingevallene duisternis de zaak wel eenigzins onwaarschijnlijk maakt, toch juist niet onhoudbaar. Des te meer bezwaar koesteren wij tegen hetgeen dezelfde Evangelist op de woorden (vs. 48): „Omtrent de vierde nachtwake kwam Jezus tot hen, wandelend op het meer," laat volgen, namelijk: „en wilde hen voorbijgaan." Als Ewald beweert [1]), dat deze woorden niet anders kunnen beteekenen, als dat Jezus tot hen naar den anderen oever had willen oversteken, dan zegt hij slechts, wat hij wenscht, dat zijn Marcus mogt gezegd hebben; in werkelijkheid zegt deze echter, dat Jezus hen voorbij had willen gaan, en ook zou voorbijgegaan zijn, als zij niet geroepen en daardoor aanleiding gegeven hadden, dat hij hen bemerkte. Met het oog op het voorgaande, zou men, daar Jezus uit de verte het gevaar, waarin zij verkeeren, bespeurt, en eindelijk zich in hunne rigting op weg begeeft, het verhaal van Marcus ook dus kunnen verstaan, dat het scheepje der jongeren het doel van Jezus wandeling op het meer geweest ware; doch deze er aan toegevoegde woorden geven er eenen anderen zin aan, namelijk dat Jezus de jongeren ook verder aan hun lot had willen overlaten en alleen voor zichzelf het meer had willen oversteken, waartoe de weg over zijne oppervlakte hem even bruikbaar was als een andere weg langs zijnen oever. Terwijl op die wijze het wandelen op het meer het aanzien verkrijgt van iets, dat Jezus niet om een wonder te verrigten, maar als iets geheel alledaagsch doet,

1) Die drei ersten Evangelien, 262.

wordt het volkomen iets bovennatuurlijks en ons onverklaarbaars, terwijl tegelijk de Evangelist, die zich met zulk eene voorstelling van Jezus verdragen kan, in ons oog althans niet de oorspronkelijke Evangelieschrijver zijn kan.

Eene naauwelijks minder wonderbare bijzonderheid vinden wij overigens terzelfder plaatse bij Johannes. Na het vertrek der jongeren berigt te hebben, vervolgt hij (vs. 17): „En het was reeds duister geworden, en Jezus was niet tot hen gekomen." Maar konden de jongeren dan verwachten, dat Jezus midden in zee tot hen komen zou? Dat konden zij slechts dan, als hij òf het hun beloofd had, waaromtrent niets gezegd wordt, en in dat geval zouden zij ook niet bevreesd geworden zijn bij zijne komst; òf als zoodanige wandelingen niets buitengewoons bij hem waren, gelijk het bijvoegsel bij Marcus doet onderstellen; zoodat men hier een nieuw bewijs heeft, dat de vierde Evangelist bij zoodanige verhalen liefst den tweeden volgt.

Als Jezus het schip genaderd en de aanvankelijke ontsteltenis der jongeren door zijn: „Ik ben het!" heeft doen bedaren, verhaalt nu ook Mattheüs iets bijzonders, eene episode met Petrus (vs. 28—31). Als om te beproeven, of de wandelaar op de golven geen spooksel, maar de persoon, voor wie hij zich uitgeeft, is, roept Petrus hem toe, dat, als hij de Heer is, hij hem gebieden (en tegelijk het vermogen daartoe schenken) zal, op het water hem tegemoet te gaan. Jezus gebiedt het, Petrus beproeft het, een oogenblik gaat het goed, doch spoedig maakt de geweldige wind hem bevreesd, hij begint te zinken en roept den Heer om hulp, die hem met de woorden: „Gij kleingeloovige! waarom hebt gij getwijfeld?" bij de hand vat en met zich in het schip voert. In elk geval bezitten wij in dit toevoegsel van Mattheüs eene hoogst zinrijke bijzonderheid, niet eene bloot avontuurlijke, als de zooeven besprokene bij Marcus. Eckermann [1]) verhaalt van Göthe, dat deze dit verhaal eene der schoonste en in zijn oog kostbaarste legenden noemde, daar het de verhevene waarheid aanschouwelijk voorstelt, dat de mensch door geloof en onbezweken moed in de benardste omstandigheden de overwinning kan behalen, maar daarentegen bij den geringsten aanval van twijfel onfeilbaar verloren is. Om echter den oorsprong van dit verhaal te kunnen opsporen, moeten wij opklimmen tot het Oude Testament, en wel tot de geschiedenis van den door-

[1]) Gespräche mit Goethe, II. 268.

togt der Israëlieten door de Roode Zee. Aan de Israëlieten, die er gelukkig doorheen kwamen, staan daar de Egyptenaren over, die hen achtervolgen wilden, maar door de terugkeerende wateren werden bedolven. En waarom? „Door het geloof," zegt de schrijver van den brief aan de Hebreën (11,29), „gingen zij (de Israëlieten) de Roode Zee door als over droog land, en de Egyptenaren, toen zij het beproefden, verdronken." Zij verdronken, wijl zij het geloof niet bezaten, gelijk Petrus hier op het punt was te verdrinken, wijl het geloof hem begaf. Wilde men namelijk, om de overeenkomst met het mozaiesche verhaal te voltooijen, uit Jezus omgeving een tegenhanger van de verdronken ongeloovigen hebben, dan was Petrus daartoe de meest geschikte persoon, wiens geloof in de ure des gevaars op het punt was geweest om te bezwijken en die slechts door Jezus voorbede was gered geworden (Luk. 22, 31 vlg.); waarom hij hier ook niet werkelijk wegzinkt als de Egyptenaren, maar slechts zinkende door Jezus boven water wordt gehouden. De beide middelste Evangelisten laten deze episode, evenals vele andere bijzonderheden, die op Petrus betrekking hebben, weg; alleen de schrijver van het aanhangsel van het vierde Evangelie, dat om eene hierboven reeds besprokene beweegreden weder meer werk van Petrus maakt, heeft haar eene plaats aangewezen in een reeds vroeger door ons besproken verhaal, schoon in eenen wezenlijk veranderden vorm [1]).

Volgens Mattheüs en Marcus treedt Jezus nu bij de jongeren in het schip, waarop de wind bedaart en zij zonder verdere moeijelijkheden het overige van den afstand tot aan den tegenovergestelden oever afleggen, dat altijd nog een geruim eind moet geweest zijn, daar zij, toen Jezus dien wonderbaren togt ondernam, eerst midden op het meer waren geweest. Volgens het vierde Evangelie daarentegen wilden zij Jezus wel in het schip opnemen, doch zagen hem op hetzelfde oogenblik reeds aan land, waar zij wezen wilden (vs. 21), en zoo trad Jezus niet meer in het schip. Het voornemen, dat Marcus hem alleen toeschrijft, om namelijk langs de jongeren heen het geheele meer over te steken, volvoerde hij volgens Johannes inzoover werkelijk, dat hij, zonder van het schip gebruik te maken, den anderen oever bereikte, en daarbij eindelijk nog de vaart van het schip misschien op wonderbare wijze bespoedigde [2]). Ook hier volgt derhalve de vierde

[1]) Zie hierboven Dl. II, blz. 120. [2]) Vergel. Meyers Commentar ter plaatse.

Evangelist het door den tweeden betreden spoor tot vergrooting van het wonder; doch, gelijk zoo vaak het geval is, enkel om, althans in onzen tijd, juist het tegendeel te bereiken van hetgeen hij beoogt. Want daaruit, dat hij Jezus met de jongeren eerst laat tezamenkomen, toen zij reeds digt bij den oever waren, leiden thans zelfs theologen, die het gezag van Johannes niet in twijfel trekken, af [1]), den ouden Paulus weder wakker makend, dat Jezus niet dwars over het meer, maar langs den oever om zijnen noordelijken uithoek is heen gegaan, en dat alleen de ochtendnevel de jongeren deed denken, dat hij op het water wandelde, waarom Johannes ook niet, als de anderen, zegt, dat Jezus op het meer wandelde, maar alleen, dat de jongeren hem op het meer zagen wandelen. Maar dat beteekent in het minst niet, dat dit bloot eene inbeelding van hen was, maar komt geheel op hetzelfde neêr, wat de beide synoptici verhalen, gelijk men dan ook niet begrijpen kan, wat het geheele verhaal zou moeten beteekenen, als Jezus op natuurlijke wijze tot de jongeren gekomen ware.

Dat deze de bedoeling van den vierden Evangelist niet is, blijkt ook uit de angstvallige zorg, waarmede hij later het volk laat uitvorschen op wat wijze Jezus het meer overgekomen is. Als het volk, dat op den oostelijken oever om Jezus heen verzameld was om door hem gespijzigd te worden, hem den volgenden morgen daar niet meer vindt, berekent het 1), dat Jezus met een schip het meer niet kan zijn overgekomen, want a) met zijne leerlingen was hij niet scheep gegaan, en b) een ander vaartuig was daar niet geweest. Doch 2) ook over land kan hij den anderen oever niet bereikt hebben, daar het volk hem, als het dadelijk het meer oversteekt, daar reeds vindt werwaarts hij in dien korten tijd langs den omweg te land niet had kunnen komen. Daar dus alle natuurlijke wegen om aan de overzijde te komen, waren afgesneden, bleef er voor Jezus slechts een bovennatuurlijke over, en deze gevolgtrekking maakt het volk zelf als het verwonderd vraagt (vs. 25), wanneer hij hier (aan den westelijken oever) gekomen is? Om het volk in staat te stellen, door zijne snelle overkomst dit te controleren, laat de Evangelist „andere scheepkens" (vs. 23), dat wil zeker zeggen visschersvaartuigen, komen,

[1]) Bleek, Beiträge I, 103 vlg., in merkwaardige overeenstemming met Gfrörer, Die heilige Sage, I, 218 vlg. Ook hier, evenals bij al dergelijke bedriegelijke tekstverdraaijingen, is Schleiermacher in zijne Voorlezingen over het Leven van Jezus voorgegaan, hoewel slechts met vlugtige toespelingen.

die hij aan het verhaal van het stillen van den storm bij Marcus (4, 36) ontleent, doch waarvan eene geheele vloot niet toereikend zou geweest zijn, om de 5000 man met de daarbij behoorende vrouwen en kinderen over te voeren. Johannes verhaalt hier dus, zoo ooit, een wonder, en wie dit niet gelooven en hem toch voor een ooggetuige houden wil, dien blijft niets anders over, als hem met Hase [1]) wederom te laten afwezig zijn, dat wil zeggen eene dwaasheid meer toe te voegen aan de ongerijmdheden, waardoor deze rigting hare voorstelling omtrent het vierde Evangelie belagchelijk maakt.

79.

De wonderbare spijziging.

In denzelfden psalm, waarin de ellende der Israëlieten tijdens de ballingschap onder het beeld van eenen storm op zee en hunne redding daaruit als stilling van den storm door Jehova wordt voorgesteld, vinden wij dadelijk in den beginne dezelfde gedachte onder het beeld van eenen hongersnood, waaruit Jehova hen gered heeft. „Zij dwaalden," lezen wij (Ps. 107, 4—9), „in de woestijn.... hongerig en dorstig, zoodat hunne zielen in hen versmachtten. Toen riepen zij tot den Heer, en hij redde hen, en voerde hen naar eene bewoonde stad; nu zullen zij den Heer voor zijne goedheid en zijne wonderen prijzen, dat hij de dorstige ziel verzadigt en vervult de hongerige ziel met het goede."

De honger in de woestijn behoorde echter, gelijk wij ons uit de verzoekingsgeschiedenis herinneren, niet slechts zinnebeeldig, maar ook als werkelijke honger tot de beproevingen, die het volk Israël tijdens zijnen togt uit Egypte moest doorstaan, en de wijze, waarop Jehova dien gestild had, tot de beroemdste wonderen der aloude hebreeuwsche geschiedenis. Hij had dien door het manna als een surrogaat van brood gestild, en bovendien, daar zij ook vleesch verlangden door de kwartels, en overeenkomslig de uit 5 Moz 18, 15 afgeleide spreuk der rabbijnen: gelijk de eerste verlosser is, zoo is ook de laatste, verwachtte men van den Messias inzonderheid ook eene tweede vertooning van het mannawonder [2]).

In tijden van hongersnood hadden de profeten ook door

[1]) Lebu Jesu § 75 vergeleken met 74.

[2]) Zie de hierboven, blz. 189, aangehaalde plaats uit Midrasch Koheleth.

wonderbare hulp hunne hoogere zending bewezen.. Toen Elia tijdens de groote droogte onder Achab bij de weduwe te Zarfat vertoefde, verminderde door Jehova's tusschenkomst ten gunste van den profeet het meel in het vat en de olie in de kruik der vrouw niet, zoolang de hongersnood duurde (1 Kon. 17, 7 vlg.). Toen ten tijde van Elisa insgelijks gedurende een hongersnood de honderd profetenjongeren, die hij bij zich had, gebrek leden, waren eenmaal naar het woord des Heeren twintig gerstebrooden met een weinig gemalen koorn zoo toereikende om hen te verzadigen, dat er nog iets overbleef (2 Kon. 4, 38, 42—44).

Was op die wijze in de geschiedenis der profeten, overeenkomstig de veranderde tijdsomstandigheden, de vorm van het wonder aldus gewijzigd, dat niet meer een nieuw voedingsmiddel uit den hemel werd geschonken, maar gewone aardsche spijzen voor veel langer tijd of veel meer personen, dan waarvoor zij op natuurlijke wijze zouden gestrekt hebben, toereikend waren: dan lag het voor de hand, dat de verwachting, die men omtrent den Messias koesterde, zich behalve in dien streng mozaieschen vorm ook in een anderen openbaarde, zoodat men naar aanleiding van de geschiedenis der profeten, van den Messias slechts eene wonderbare verandering van voorhanden voedingsmiddelen te gemoet zag; met dit onderscheid alleen, dat hij om de profeten te overtreffen, met kleineren voorraad eene grootere menigte moest spijzigen. [1]).

Dat men Jezus nu echter, als het hem als den Messias betaamde eene wonderbare spijziging te doen geschieden, die niet in den vorm van een mannaregen, maar eener broodverdeeling toedichtte, had echter ook nog zijne oorzaak in iets anders. De belangrijkste plegtigheid der nieuwe Christengemeente bestond immers in eene broodverdeeling. Onder broodbreking en gebed waren de eerste geloovigen na Petrus rede op het pinksterfeest bijeen (Hand. 2, 42. 46); aan het breken des broods herkenden de Emmaüsgangers den verrezene (Luk. 24, 30.35), want volkomen op dezelfde wijze als bij zijnen laatsten maaltijd had hij het brood genomen, daarover een dankgebed uitgesproken, het in stukken gebro-

[1]) Zoo wordt in de hierboven aangehaalde plaats uit Midrasch Koheleth, ten bewijze dat men regt had van den laatsten Verlosser het manna te verwachten, Ps. 72, 16, aangehaald, waar slechts sprake is van den overvloed aan broodvrucht, die er tijdens de regering van den in den psalm geprezen koning (volgens de verklaring de Messias) in het land wezen zou.

ken en onder de jongeren verdeeld. En als Paulus aangaande de Israëlieten in Mozes tijd zegt (1 Kor. 10, 3), dat zij alle in de wolk en in de zee gedoopt zijn, alle dezelfde geestelijke spijs eten en denzelfden geestelijken drank drinken, dan beschouwt hij het manna en het water uit de rots evenzeer als voorbeduidende teekenen van brood en wijn bij het avondmaal, als hij het doopen in de wolk en in de zee als voorbeeld van den christelijken doop beschouwt. Omtrent het avondmaal verhaalde men elkander wel in de vroegste christelijke kerk, op wat wijze Jezus dit op den laatsten avond zijns levens ingesteld had; doch het moest ook nog geschetst worden als tegenhanger der mozaiesche mannaspijziging en bovendien in zijn karakter van wondermaal, en vandaar onze evangeliesche spijzigingsgeschiedenis. Al de haar kenmerkende trekken kunnen eensdeels uit het mozaiesch-profetiesche voorbeeld, ten andere uit het christelijke avondmaal worden afgeleid.

Daarbij schijnt het, alsof ook de bijzonderheid, dat in de boeken van Mozes de spijziging des volks met kwartels dubbel verhaald, en insgelijks van het manna tweemaal uitvoerig gesproken wordt (2 Moz. 16; 4 Moz. 11), in de Evangeliën nagebootst moest worden, inzoover althans de beide eerste twee spijzigingsgeschiedenissen bezitten, die wel in de hoofdzaak overeenkomen, doch evenwel in de bijomstandigheden verschillen (Matth. 14, 13—21 en 15, 29. 32—39; Marc. 6, 30—44; 8, 1—10). De eenemaal heeft Jezus zich in eene woeste streek op den westelijken oever van het galileesche meer, de andere maal nabij dit meer, op een berg, die echter ook als woest wordt voorgesteld, teruggetrokken; dáár was de menigte, die hem volgde, een ganschen dag tot aan den avond, hier drie dagen bij hem gebleven; dáár bedroeg hun aantal behalve de vrouwen en kinderen 5000, hier 4000 zielen; dáár zijn het de jongeren, die het eerst bij Jezus er op aandringen, dat hij het volk bij tijds wegzende, opdat het nog in staat zij spijs te koopen, hier is het Jezus, die tot de jongeren zegt, dat hij het volk niet nuchteren kan laten heengaan; dáár heeft men vijf brooden en twee visschen, hier zeven brooden en slechts weinige visschen; dáár blijven er twaalf, hier zeven korven vol stukken over. Maar al de andere bijzonderheden, de honger, waardoor de tezaamgestroomde schare ten gevolge van haar lang vertoeven wordt bedreigd, de twijfel der jongeren aan de mogelijkheid om

genoegzaam voedsel bijeen te brengen, de vraag van Jezus naar den aanwezigen voorraad, het bevel aan het volk, om op den grond aan te zitten, daarop het gebed, de uitdeeling, de verzadiging en de inzameling van het overschot, alles stemt beide malen volkomen overeen, en wordt ten deele met dezelfde woorden verhaald. Niettemin wordt in beide Evangeliën uitdrukkelijk op beide verhalen als op twee onderscheidene voorvallen gewezen (Matth. 16, 9 vlg.; Marc. 8, 19 vlg.). Men kan het er moeijelijk voor houden, dat dit eene opzettelijke navolging van het dubbele verhaal in het Oude Testament is, doch het wel uit dezelfde oorzaak afleiden, dat namelijk de opsteller van ons eerste Evangelie, evenals de verzamelaar van den Pentateuchus, dezelfde geschiedenis in twee onderscheidene bronnen met eenigzins verschillende omstandigheden en in een verschillend verband verhaald vond, door dit verschil er toe kwam, het dubbele verhaal van dezelfde geschiedenis voor twee onderscheidene geschiedenissen te houden en ze zonder erg naast elkander plaatste. Marcus volgt hier Mattheüs na; Lukas, even als hier en daar elders in gelijksoortige gevallen, geeft slechts de eerste geschiedenis (9, 10—17) en laat de tweede weg; terwijl Johannes, insgelijks geheel in zijn trant, zijn verhaal uit bijzonderheden van beide verhalen zamenstelt (6, 1—15). De vijf brooden en twee visschen namelijk, de vijfduizend man en de twaalf korven vol stukken, neemt hij uit de eerste spijzigingsgeschiedenis; daarentegen doet hij het voorval, als Mattheüs en Marcus de tweede spijziging, op een berg geschieden, en laat verder, evenals bij deze, de zaak aanvangen met eene toespraak van Jezus tot de jongeren; terwijl hij het eindelijk, evenals de tweede der beide eerste synoptici, gepaard doet gaan met het vorderen van een teeken uit den hemel en eene belijdenis van Petrus (6, 30 vlg. 68; vgl. Mattheüs 16, 1. 16).

Als wij, na aldus in het algemeen het verhaal beschouwd te hebben, op zijne bijzondere trekken onze aandacht vestigen, dan bemerken wij dat de plaats, de woeste, verre van menschelijke woningen verwijderde streek, waar het wonder voorvalt, eensdeels dient om dit te motiveren en ten andere reeds, als bij de verzoekingsgeschiedenis, door het mozaiesche voorbeeld werd aan de hand gegeven. Evenzeer dient de tijd van den dag, het late avonduur, ook wel om hetgeen geschieden zal te motiveren, doch wijst ons tevens niet achterwaarts op de mozaiesche, maar voorwaarts op de christelijke

geschiedenis. De herinnering der jongeren aan het vergevorderde avonduur, als reden, om het volk zijns weegs te laten gaan, of, wat Jezus in de plaats daarvan doet, het te spijzigen, herinnert aan de uitnoodiging der Emmaüsgangers aan den onbekende, om bij hen te blijven, wijl het tegen den avond loopt en de dag reeds gedaald is, waarop dan de reeds vermelde broodbreking volgt (Luk. 24, 29); vervolgens aan den avond, waarop Jezus met de twaalven zich om den disch schaarde, om het paaschlam te gebruiken en zijn heiligen maaltijd in te stellen. Jezus liefde- en wondermaal is een avondmaal.

Tegen de wijze, waarop de handeling aanvangt, hebben wij in geen geval bezwaar, hetzij wij ons nu, als bij de eerste spijziging het geval is, denken dat eene aansporing der jongeren, of als bij de tweede, eene betuiging van medelijden met de reeds sinds drie dagen zonder genoegzaam voedsel bij hem vertoevende menigte, door Jezus zelf geuit, daartoe aanleiding geeft. Daarentegen begrijpt men, naar het vierde Evangelie verhaalt, niet, hoe Jezus, als hij ter naauwernood het volk op zich toekomen ziet, reeds aan Philippus kan vragen: „Waar zullen wij brooden koopen, opdat deze eten?" Het volk kwam toch niet om te eten, maar volgens de eigene woorden van den Evangelist, om de teekenen, die hij aan de kranken deed, en het was toch zeker Jezus zaak niet, voor alle andere dingen en zonder dat er dringende behoefte bestond, dat volgens het verhaal van Johannes niet het geval was, voor de ligchamelijke spijziging des volks te zorgen. Inderdaad zou men, als men leest hetgeen de Evangelist er bijvoegt, dat Jezus Philippus dat vroeg, om hem te beproeven, die vraag kunnen verstaan, als zijne woorden bij de Jakobsbron in het Samaritaansche land, toen de jongeren uit de stad spijs voor hem hadden gehaald en hem uitnoodigden te eten. Toen zeide hij, dat hij eene spijs had, die zij niet wisten; hetgeen de jongeren voor werkelijke spijs verstonden, die iemand hem gedurende hunne afwezigheid zou gebragt hebben, doch door hem bedoeld werd van het doen van den wil Gods en het volbrengen van zijn werk (Joh. 4, 31—34). Zoo, zou men kunnen denken, kon Jezus hier ook eene geestelijke spijziging des volks op het oog hebben gehad, waarop dan het antwoord van Philippus, dat voor twee honderd denariën brood voor zoodanig eene menigte niet genoeg zou zijn, slechts weder een misverstand, zoo veelvuldig bij Johannes

voorkomende, zou wezen, en de verklaring van hetgeen Jezus bedoelt zou gegeven worden in zijne verdere uitwijdingen in het zesde hoofdstuk over den logos als het door God den menschen geschonken brood des levens. Doch, gelijk in den regel het geval is, wordt deze geestelijke vlugt reeds aanstonds gebroken; ondanks den ideëelen aanloop, dien het verhaal hier neemt, blijft het bij het materiëele wonder, dat slechts ten slotte, nadat het zich in al zijne zinnelijke bijzonderheden ontwikkeld heeft, ook weder in geestelijken zin wordt overgebragt. Dit ideëele perspectief heeft de Evangelist hier nu echter reeds van den aanvang in het oog gehouden. Wijl hij weet, wat hij ten slotte van de spijzigingsgeschiedenis maken wil, namelijk zonder aan hare zinnelijke realiteit te kort te doen, een symbool der geestelijke spijziging der menschheid door den logos, wijl zoodoende het zinnelijke in het verhaal voor hem als het ware doorzigtig is, laat hij Jezus reeds in den aanvang die vraag doen, die ons, als wij ons niet geheel op zijn standpunt verplaatsen, ongerijmd moet voorkomen.

De tegenwerpingen, die de jongeren bij de eerste spijzigingsgeschiedenis maken tegen Jezus verlangen, dat zij het volk te eten zullen geven, bij de tweede tegen zijn woord, dat hij de lieden niet nuchteren kan laten heengaan, namelijk dáár de opmerking, dat zij slechts een geringen voorraad bezitten, hier de vraag, vanwaar zij in de woestijn aan genoegzaam brood zullen komen? zijn wel ten deele van dien aard, dat wij ze kunnen beschouwen als hier aangebragt om meer relief aan het verhaal te geven, iets, waarnaar met voorliefde bij elk meer uitvoerig wonderverhaal wordt gestreefd; maar tevens wordt het voorbeeld daarvan zoowel in de mozaiesche als in de profetiesche spijzigingsgeschiedenis gegeven. Toen Jehova had verklaard, dat hij het morrende volk een geheelen maand lang tot walgens toe met vleesch wilde verzadigen, had Mozes hem eerst gewezen op de menigte des volks en dan doen opmerken, wat er al noodig was, om eene zoo talrijke schaar zoolang met vleesch te verzadigen (4 Moz. 11, 21 vlg.). Evenzoo beantwoordt Elisa's dienaar het bevel zijns meesters, om den profetenjongeren de twintig gerstebrooden voor te zetten, met de vraag: „Hoe zal ik dit honderd mannen voorzetten?" (2 Kon. 4, 43). Ook hier zien wij den vierden Evangelist in de voetstappen van den tweeden verder voortgaan. Slechts bij deze beide geven de jongeren eene som op, die noodig zou zijn om voor de verzamelde menigte spijs te koo-

pen, en wel bij beide dezelfde som, twee honderd denariën, zonder twijfel als een bedrag, dat de krachten der gemeenschappelijke kas zou te bovengaan; met dit verschil alleen dat Marcus oordeelt, dat men zeker wel zooveel zou behoeven, Johannes daarentegen, dat zooveel niet eenmaal toereikende zou wezen, om elk slechts een weinig spijs te verschaffen. Daarentegen wordt hier beurtelings het woord gevoerd door Philippus en Andreas, terwijl bij de overige Evangelisten dit door al de jongeren geschiedt, en komt hier een knaap voor, die de brooden en visschen draagt; bijzonderheden, waarvan alleen de vierde Evangelist melding maakt, wiens dramatiesch opsierenden trant wij kennen.

Dat de voorhanden voedingsmiddelen voornamelijk uit brood bestaan, volgde deels door het kerkelijke, deels door het mozaiesche en profetiesche voorbeeld, daar ook het manna de plaats van het brood had bekleed en veelvuldig zoo genoemd werd; dat het gerstebrooden, namelijk de geringste soort van brood, waren, iets, waarvan alleen Johannes spreekt, kan aan de geschiedenis van Elisa ontleend zijn. Dat aan het brood eene uit vleesch bestaande toespijs wordt toegevoegd, komt overeen met het mozaiesche voorbeeld, daar het volk in de woestijn behalve het manna ook de kwartels ontving; doch dat nu in het evangeliesch verhaal de toespijs veeleer uit visch bestaat, zou naauwelijks voldoende kunnen worden afgeleid uit de klagten der morrende Israëlieten over de visschen, die zij in Egypte voor niet hadden gehad, en uit het woord van Mozes, dat om zooveel volk met vleesch te spijzigen, alle visschen der zee zouden moeten bijeengebragt worden. Let men op het andere der door ons aangewezen voorbeelden, het christelijke avondmaal, dan kunnen de visschen en in het algemeen de uit vleesch bestaande toespijs zelfs onze bevreemding verwekken. Wel kwam het niet overeen met de leefwijze der jongeren om in de woestijn ook wijn met zich te voeren, en kunnen wij het ons daarom wel verklaren, waarom in de spijzigingsgeschiedenis het andere element des avondmaals niet vertegenwoordigd is; maar vanwaar de visschen in ons verhaal komen, blijft uit dit oogpunt beschouwd altijd nog raadselachtig. Wij kunnen, afgezien van het avondmaal en van de onderstelling uitgaande dat de wondersage in Galilea is ontstaan, de visschen eensdeels als eene lokale bijzonheid beschouwen, voorzoover in die aan het meer grenzende streken visschen een hoofdbestanddeel der onder het volk ge-

bruikelijke spijs uitmaakten, zooals immers ook onder de bewijzen zijner opstanding, door Jezus aan zijne twijfelende jongeren gegeven, het eten van een stuk gebraden visch voorkomt; en ten andere kunnen wij bedenken, dat de apostelen, eenige in eigenlijken, alle in figuurlijken zin, visschers waren, en derhalve ook inzoover de visschen naast het brood het eerst voor de hand lagen.

Noodzakelijk worden echter onze gedachten tot het avondmaal teruggevoerd, als wij letten op de beschrijving, die de Evangelisten geven van de uitdeeling der brooden en visschen door Jezus. Wel is waar zou men kunnen zeggen: dat Jezus hier als bij de instelling des avondmaals het brood eerst door gebed zegent, kwam overeen met de gewoonte der Joden, en bovendien hier nog voort uit zijn voornemen om een wonderwerk te verrigten; dat hij het beide keeren breekt, sproot uit de gesteldheid van het brood, dat hij het beide keeren uitdeelt uit de omstandigheden voort; zoodat derhalve uit de overeenkomst, die in zijne gedragingen bij beide gelegenheden valt op te merken, de gevolgtrekking niet kan worden gemaakt, dat tusschen beide verhalen eene inwendige betrekking bestaat. Doch waarom wordt dan dezelfde wijze van handelen van Jezus zoo vaak opzettelijk in het licht gesteld? waarom de manier, waarop hij daarbij te werk ging, als iets aangeduid, waaraan men hem kon herkennen? Evenals het hier omtrent hem heet: „hij nam de vijf brooden en de twee visschen, zag op ten hemel, dankte, en de brooden brekende gaf hij ze zijnen jongeren," zoo heet het niet enkel bij de instelling des avondmaals juist op dezelfde wijze: „hij nam het brood, zegende en brak het en gaf het zijnen jongeren" (Matth. 26, 26) [1], maar ook bij het voorval aan het galileesche meer na de opstanding „neemt Jezus het brood en geeft het hun, desgelijks ook van de visschen" (Joh. 21, 13) [2], en insgelijks na de opstanding, bij de jongeren te Emmaüs, „nam hij het brood, zegende het, brak het en gaf het hun," en hieraan, „aan het breken des broods," herkenden zij Jezus in hem, die hun tot dusver onbekend was gebleven (Luk. 24, 30 vlg. 35). Op deze wijze

[1]) Van de visschen heet het bij Marc. 6, 41: *καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισε πᾶσι*, evenals het Luk. 22, 17 van den beker heet, dat Jezus hem den jongeren aanbood met de woorden: *λάβετε τοῦτο, καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς*.

[2]) Ook hier herinnert het *καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως* aan het *ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον* (bij Justin. Apol. I, 66, *καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως*) in het verhaal van de inzetting des avondmaals, Luk. 22, 20; 1 Kor. 11, 25.

derhalve, riep men zich Jezus beeld na zijn verscheiden in de christelijke gemeente voor den geest; zóó toch leefde hij voort in de heilige plegtigheid des avondmaals, en die voorstelling gaf aanleiding, dat men zich hem, behalve bij de instelling zelve des avondmaals, deels tijdens de dagen zijner opstanding, deels tijdens den loop zijns natuurlijken levens aldus handelende dacht. Één punt is er, waarin onze spijzigingsgeschiedenis nog meer overeenstemt met de wijze, waarop het avondmaal bij de eerste Christenen werd gevierd, dan de geschiedenis der instelling zelve. Bij deze was Jezus slechts met de jongeren vergaderd en deelde dus slechts onder hen het brood en den wijn uit: daarentegen werd bij de avondmaalsviering in de eerste gemeente eene graduëele volgorde in acht genomen, daar de opziener den diakenen het brood en de wijn aanbood en deze het daarop den afzonderlijken leden der gemeente toereikten [1]), juist zooals in de spijzigingsgeschiedenis brood en visch eerst door Jezus den apostelen, en daarop door deze aan het volk worden uitgereikt.

Dat bij deze voorloopige avondmaalsvieringen de wijn kon achterblijven, heeft dezelfde oorzaak als de omstandigheid, dat de avondmaalsviering der eerste Christenen somtijds slechts „broodbreking" wordt genoemd (Hand. 2, 42, 46; 20, 7), wijl namelijk het brood toch altijd de hoofdzaak bij dezen maaltijd bleef. Doch dat hier evenals Joh. 21 naast het brood de visschen voorkomen in plaats van den wijn, moet misschien daardoor verklaard worden, dat met het avondmaal in den vroegsten christelijken tijd ook gemeenschappelijke maaltijden, de zoogenoemde agapen, verbonden waren. In de visschen heeft men dus eene toespeling op deze, den meer eenvoudigen vorm des avondmaals overschrijdende, eigenlijke maaltijden; zoodat dus de spijzigingsgeschiedenis niet enkel met het avondmaal in meer bepaalden zin, maar met het gebruik der christelijke liefdemaaltijden in het algemeen, met inbegrip van het avondmaal, zou in verband staan. De christelijke gemeenschap der liefde, die bij deze maaltijden ook den armen leden der gemeente verzadiging schonk, werd in deze spijzigingsgeschiedenis als Christus wondermagt voorgesteld, die allen rijkelijk voedsel geeft. Uit het gebruik dier vroegste christelijke maaltijden kan misschien ook de bijzonderheid worden afgeleid, dat bij de eerste spijzigingsgeschiedenis Lukas het volk in gezelschappen van vijftig, Marcus deels van vijftig, deels van honderd doet

[1]) Just. Mart. Apol. I, 65.

op den grond aanzitten: dit kan eene toespeling zijn op de verschillende tafelgezelschappen, waarin eene grootere gemeente zich bij de agapen splitste.

Dat wij in de spijzigingsgeschiedenis met een wonder te doen hebben, blijkt onmiskenbaar daaruit, dat Jezus de gebrokene stukken van vijf of zeven brooden, en van twee of althans slechts weinige visschen uitdeelt, en daarvan vijf of vier duizend man met de hen vergezellende vrouwen en kinderen niet bloot verzadigd worden, maar bovendien nog de eene maal twaalf, de andere maal zeven korven vol stukken, dat wil zeggen eene grootere hoeveelheid, dan oorspronkelijk ter verdeeling voorhanden was, overblijven. Op wat oogenblik echter het wonder eigenlijk geschiedde, wordt niet vermeld. Daaromtrent zou een ooggetuige, zegt Schleiermacher, ons gewis nader ingelicht hebben; wij voegen er bij: als eene onmogelijke geschiedenis een ooggetuige hebben kon. Als wij ons de zaak, inzonderheid het tijdstip der wonderbare vermeerdering, duidelijk voor den geest trachten te roepen, dan zien wij de stukken, vóór zij in den mond en de maag der lieden aanlanden, door drieërlei handen heengaan: de handen van Jezus, die der apostelen, eindelijk die der menigte zelve, die verzadigd moest worden, en op elke dier plaatsen, waar zij een oogenblik vertoeven, kan men zich de vermeerdering als geschiedende denken. Waren de stukken van vijf brooden zonder vooraf vermeerderd te zijn in de handen van meer dan vijf duizend menschen gekomen, om eerst daar toe te nemen, dan zouden de jongeren slechts uiterst kleine kruimpjes met voorzigtigheid onder het volk hebben kunnen uitreiken; eene kleingeestige voorstelling, die zeker niet die der Evangelisten is. Er blijven dus slechts de handen van Jezus of van de apostelen over, en dan schijnt het meest overeen te komen met den zin van het verhaal, dat in de handen van hem, die den kleinen voorraad met ten hemel geslagen blik zegende, ook de vermeerdering is geschied. Deze kan men zich dan op dubbele wijze voorstellen, hetzij zóó, dat, zoo dikwijls Jezus met een brood of visch ten einde was, een nieuwe en steeds weder een nieuwe uit zijne handen kwam; of dat elk van de vijf brooden en twee visschen in zijne handen zoolang aanwies, namelijk nieuwe stukken afwierp, tot dat in het eerste geval een vijfde gedeelte, in het laatste de helft der menigte verzorgd was, waarop dan een ander brood en de tweede visch aan de beurt kwam. En daar Johannes gewis

ook de meening der overige verhalers uitdrukt als hij zegt, dat de korven met brokken van de vijf brooden werden gevuld, moeten zij zich de zaak op de laatstgemelde wijze hebben voorgesteld, want in het eerste geval zouden de brokken immers niet van de vijf brooden zijn gekomen, maar de brooden zelve vermeerderd wezen.

Doch hoe men zich ook het wonder voorstellen moge, in elken vorm heeft het iets zoo gedrogtelijks, dat men er zich niet over kan verwonderen, als de nieuwere theologie er zich tot elken prijs van zoekt te ontslaan. Echter moest zij daarbij open en eerlijk te werk gaan, dat wil zeggen erkennen, dat wel is waar de Evangelisten hier een wonder willen verhalen, doch zij daaraan geen geloof kan slaan, en wijl het zelfde geval gedurig in de Evangeliën voorkomt, zij deze in het algemeen niet voor geschiedkundige geschriften houden kan. Doch in plaats daarvan zien wij hoe men te dezer plaatste onderling wedijvert in ellendige kunstgrepen en onware uitvlugten. Schleiermacher, ook hier zich geheel bewegende op het terrein van Dr. Paulus, ziet in Jezus woorden bij Johannes (6, 26), dat de lieden hem gevolgd zijn, niet wijl zij teekenen gezien, maar wijl zij van de brooden gegeten hebben, een bewijs, dat de vermeerdering der brooden iets natuurlijks geweest is; maar wat dan de teekenen geweest zijn, die de lieden zagen, en hoe het met de brooden in zijn werk is gegaan, daaromtrent verklaart hij zich in het geheel niet, geslepener maar minder opregt dan Paulus: natuurlijk, wijl bij eene naauwkeuriger beschouwing van de zaak onvermijdelijk blijken moest, dat ook zijn ooggetuige Johannes het voorval als een wonder beschrijft en met die woorden van Jezus alleen bedoeld heeft, dat de lieden het door hen aanschouwde wonder niet op zich zelf, namelijk als bewijs en afschaduwing van Jezus hoogere magt, maar slechts in zijn materiëel karakter van brooduitdeeling, als van aanbelang beschouwden. Dat een gastvrij broedermaal, waartoe Jezus niet door zijne wondermagt, maar op geheel natuurlijke wijze door anderen voor te gaan in het verdeelen van den medegebragten voorraad, had aanleiding gegeven, onder den invloed van onder het volk voortlevende herinneringen en verwachtingen zich weldra tot de sage eener wonderbare spijziging ontwikkelde, deze voorstelling meent Hase [1]) wordt alleen onaannemelijk door de omstandigheid, dat Johannes, die het voorval beschrijft, ooggetuige

[1]) Leben Jesu, § 74.

daarvan was. Wat nu te doen, daar naar de verzekering van denzelfden theoloog: „eene door niets bemiddelde vermeerdering der spijzen den toets van een ernstig nadenken niet kan doorstaan"? Wij weten reeds, wat de wetenschappelijke bewerker van het Leven van Jezus zal doen: reeds hier zendt hij den onwelkomen ooggetuige van de hand, wiens tegenwoordigheid hem buitendien bij het aanstonds daaropvolgende (reeds door ons besprokene) verhaal van het wandelen op het meer in verlegenheid zou brengen. Wel waren volgens de uitdrukkelijke verzekering der beide middelste Evanlisten (Marc. 6, 30; Luk. 9, 10) de apostelen, dat wil zeggen de uitgezonden twaalven (Luk. 9, 1; Marc. 6, 7), even te voren tot Jezus teruggekeerd, maar de droomer Johannes is zeker achtergebleven, en heeft, toen hij later zich weder bij Jezus voegde en het voorval hoorde verhalen, zich niet de moeite gegeven om de ware toedragt der zaak te onderzoeken. Volgens Ewald [1]) kan niet meer met naauwkeurigheid worden opgegeven, wat de eerste aanleiding gaf tot een verhaal, waarin hij slechts de leer aanschouwelijk ziet voorgesteld, dat, waar waarachtig geloof met echte liefde verbonden is, met de geringste uitwendige middelen oneindig veel geschieden kan. Doch ook dan als het wonderverhaal in zoo abstract zedelijken zin wordt opgevat, heeft men toch nog om zijn oorsprong begrijpelijk te maken, behoefte aan eene bijzondere uitwendige aanleiding, die wel is waar ook bij Ewald reeds als een x zonder de minste eigenschap zoo goed als niets is. Onze meer bepaalde afleiding van de bijzondere trekken van het verhaal ontslaat ons daarentegen van de moeite om daarnaar te zoeken.

Van deze bijzondere trekken moeten wij nu nog alleen maar die van het inzamelen der stukken en het aantal korven bespreken. In het algemeen kan de omstandigheid, dat de stukken werden bijeengezameld, ten deele eene nabootsing der geschiedenis van het manna schijnen, dat ook, trouwens dadelijk en niet eerst het overschot, wordt ingezameld; een meer bepaald voorbeeld levert ons echter de geschiedeeis van Elisa op, die de twintig brooden den honderd profeten laat voorzetten met de verklaring: „want aldus spreekt Jehova: men zal eten en overlaten." Hierop vervolgt de berigtgever: „Toen zette hij (de dienaar) het hun voor om te eten, en er bleef nog over naar het woord des Heeren" (2 Kon. 4, 43 vlg.). Aan den anderen

[1]) Die drei ersten Evangel. 260. Geschichte Christus; 320 vlg.

kant herinnert echter dit inzamelen van het overschot van den wondermaaltijd, vooral zooals de vierde Evangelist het motiveert: „opdat er niets verloren ging," aan de angstvallige zorg, waarmede men in den vroegsten tijd der kerk er op toe zag, dat er van de bestanddeelen des avondmaals niets op den grond vallen of op andere wijze verloren gaan mogt [1]). Dat de brokken in korven werden bijeengezameld, spreekt deels van zelf, deels was ook reeds het manna in gomermaten ingezameld; dat echter het getal korven in de spijzigingsgeschiedenis juist twaalf bedraagt, schijnt zijn oorsprong te hebben in het getal der bijeenzamelende apostelen, terwijl de zeven korven in het andere verhaal schijnen afgeleid van de zeven brooden in hetzelfde verhaal, misschien ook van de zeven bij het avondmaal behulpzame [2]) diakens (vergel. Hand. 6, 1 vlg.; 21, 8). Het eerste getal staat, evenals het twaalftal der apostelen, misschien tegelijk in verband met de twaalf stammen Israëls; doch of, wijl in de twaalf korven slechts het overschot van den maaltijd wordt bijeengezameld, zij, die gespijzigd werden, als heidenen, de spijziging als de groote maaltijd der heidenen, waardoor den twaalf joodschen stammen in geen opzigt zal te kort gedaan worden [3]), moeten worden beschouwd is eene vraag, waarop zeker niet vele onzer lezers bevestigend zullen antwoorden.

80.

Het wijnwonder.

Naast de beschenking met manna of brood komt in de geschiedenis van Mozes eene wonderbare beschenking met water voor (2 Moz. 17; 4 Moz. 20), en ook deze werd in de verwachting der Joden van den eersten verlosser op den tweeden overgedragen. Ook zinnebeeldig in den zin van geestelijk voedsel plaatste men naast het brood des verstands het water der wijsheid (Sir. 15, 2); in de Openbaring speelt het water des levens, tot hetwelk het lam de zijnen voert, welks

[1]) Tertull. de cor. mil. 3. Orig. in Exod. homil. 13, 3.

[2]) Justin. Apol. I, 65.

[3]) Aldus Luthardt, Das joh. Evangel., II, 44, die bedoelt dat Jezus door deze inzameling in twaalf korven na afloop van het wonder dit heeft willen te kennen geven; terwijl Volkmar, Die Religion Jesu, 232 vlg., onderstelt dat dit eene dichterlijke voorstelling is, waarin eene toespeling op de werkzaamheid des heidenapostels is gelegen.

stroom uitgaat van den troon Gods en des lams, eene groote rol (7, 17; 21, 6; 22, 11. 7); en ook in het Evangelie van Johannes spreekt Jezus van een levend water, dat hij den menschen geeft, en dat voor eeuwig den dorst lescht (4, 10. 13 vlg.).

Anders overigens vergelijkt Jezus hetgeen hij der menschheid brengt, eer met wijn, en wel eenen nieuwen, dien men niet in oude zakken doen moet (Matth. 9, 17); terwijl hij zich ten gevolge zijner levenswijze van verschillende kanten niet in den besten zin als wijndrinker zag tegenoverstellen aan den alleen waterdrinkenden Dooper (Matth. 11, 18 vlg.). Ook door de gebruikelijke vergelijking der vreugde van het Messiasrijk met een gastmaal (Matth. 8, 11; 26. 29; Openb. 3, 20), een bruilofsmaal, waarbij de Messias voorkomt als de bruidegom (Matth. 22, 1—14 vergel. 9, 15; Joh. 3, 29; Openb. 19, 7; 21, 2. 9; 22, 17), was het beeld van den het hart verheugenden wijn meer op den voorgrond getreden dan dat van het nuchtere water.

Het was de taak van Johannes met water te doopen; op hem zou de Messias volgen met den geestes- en vuurdoop (Matth. 3, 11; Luk. 3, 16; Joh. 1, 26. 33). Werkelijk kondigde zich volgens het verhaal der Handelingen na Jezus heengaan de uitstorting des heiligen geestes op zijne jongeren aan door vuurtongen; waarbij zich verschijnselen voordeden, die door spotters werden toegeschreven aan een bedronken zijn dier mannen van zoeten wijn (Hand. 2, 13), terwijl zij veeleer de werkingen des heiligen geestes waren. Doch zoo hier het vervuld zijn met den geest den indruk verwekte, alsof „de gloed des jongen wijns" hen doordrong, dan kon ook wel eens omgekeerd eene beschenking met wijn als beeld der mededeeling des geestes gebezigd worden.

De Dooper behoorde tot het Oude Verbond; zijn waterdoop was slechts de laatste dier reinigingen, dier werken der wet, door welke het joodsche volk sedert Mozes vergeefs gezocht had het goddelijk welgevallen te verwerven. Aan dit oude het in Christus verschenen nieuwe, aan de wet de genade, aan Mozes den Zoon Gods aldus over te stellen, dat slechts aan het laatste zich het begrip van volkomenheid en zaligheid, aan het eerste slechts het begrip van het onvolkomene en ontoereikende paarde, is bovenal het standpunt van het vierde Evangelie. „De wet", luidt het op slot van zijn proloog, „is door Mozes gegeven; de genade en waarheid is

door Christus geworden. En uit zijne volheid," was onmiddellijk te voren gezegd, „hebben wij allen ontvangen, en wel genade voor genade" (1, 16 vlg.). Teregt is opgemerkt geworden [1]), dat in het verhaal der wijnverandering te Kana in den vorm van een feit juist hetzelfde wederkeerde, wat in die plaats van den proloog gezegd was omtrent de verhouding tusschen Mozes en Christus, wet en genade.

Moesten al deze momenten daartoe zamenwerken, om, als aan Jezus als den tweeden Mozes of de verpersoonlijkte goddelijke wijsheid naast de wonderbare spijziging eene dergelijke drenking zou toegeschreven worden, deze liever uit wijn, dan, gelijk bij zijn voorganger, uit water te doen bestaan, dan moest men hier nog op dezelfde zaak acht geven, ter wille van welke de mozaiesche mannaschenking hoofdzakelijk bij Jezus tot eene broodschenking geworden was. Als men Jezus onmogelijk eene wonderbare uitdeeling van spijs kon toeschrijven, zonder daarbij aan het brood in het avondmaal te denken, dan kon men evenmin van hem verhalen, dat hij als Mozes door een wonder ook eenen drank had uitgedeeld, zonder gedachtig te zijn aan den wijn in het avondmaal; gelijk immers ook Paulus het manna en het water uit de rots in de woestijn als voorbeelden der beide elementen des avondmaals beschouwt (1 Kor. 10, 3 vlg.). Was echter de stof der wonderbare spijziging dezelfde geweest als een der elementen des avondmaals, het brood, dan lag het voor de hand, ook de stof der wonderbare drenking te doen overeenkomen met het andere element des avondmaals, diensvolgens uit wijn te doen bestaan. Ook uit dit oogpunt wordt het ons duidelijk, waarom het verhaal der wonderbare wijnuitdeeling alleen in het vierde Evangelie voorkomt. Den drie eersten Evangelisten was de spijzigingsgeschiedenis eene voldoende voorbeduiding van het avondmaal, daar zij alle buitendien nog een bijzonder verhaal geven van de inzetting des avondmaals, in welke behalve het brood ook het andere element des avondmaals, de wijn, tot zijn regt komt. Wijl daarentegen de vierde Evangelist, gelijk nader door ons zal aangetoond worden, zijne bepaalde redenen heeft, om de instelling des avondmaals met stilzwijgen voorbij te gaan, rustte daardoor op hem de verpligting om naast het spijzigings- ook een drenkingswonder, naast de brood- ook eene wijnuitdeeling in zijn Evangelie op te nemen, opdat daarin althans indirect beide elementen des avondmaals mogten ter sprake komen.

[1]) Luthardt, Das joh. Evangel. I, 354.

Hij maakt van dit wonder het eerste der door Jezus verrigte teekenen (2, 11); het is, alsof hij zich gedrongen gevoelt om, zoodra hij het in zijn proloog omtrent de bestemming en de getuigenis des Doopers verkondigde historiesch uitgewerkt heeft, nu ook die plaats, waarop door ons gewezen werd, omtrent de verhouding van Jezus tot Mozes, der genade tot de wet, als het ware als programma van zijn geheele Evangelie, historiesch in te kleeden. Het zou overeenstemmen met het evangeliesche spijzigingswonder en het oud-testamentiesche wonder der olievermeerdering door Elia, als Jezus eene kleine hoeveelheid wijns vermeerderd, voor geruimen tijd of voor veel menschen toereikend zou hebben doen zijn. In plaats daarvan verandert hij water in wijn. Met eene waterverandering had ook Mozes zijne loopbaan als wonderdoener geopend, echter was het de ter bestraffing dienende verandering van al het water in Egypte in bloed geweest. Een straffend wonder mogt evenwel het eerstelingswonder van Jezus niet zijn; het bloed, waarin hij het water veranderde, mogt geen werkelijk, maar slechts het edele druivenbloed zijn (1 Moz. 49, 11; 5 Moz. 32, 14), dat immers ook weder, gelijk het bij het avondmaal genoten wordt, het offerbloed van den Messias (Matth. 26, 28), het levenwekkende bloed van den uit den hemel nedergedaalden Zoon des menschen is (Joh. 6, 53—58).

Als wij na deze voorafgaande opmerkingen nader onze aandacht vestigen op het verhaal van het wonder te Kana (2,1—11), dan zien wij dat de omstandigheid, dat het juist bij een bruiloftsmaal geschiedt, bepaald wordt door de reeds boven vermelde voorstelling der vreugde van het Messiasrijk onder het beeld van eenen maaltijd, en meer bijzonder van een bruiloftsmaal. Was het tooneel van zulk een maaltijd in het toekomende leven verlegd, of die benaming alleen bij wijze van vergelijking gebezigd, (Matth. 9, 15; 22, 1 vlg.; Joh. 3, 29), dan kon, krachtens een waarschijnlijk aan het Hooglied ontleend beeld, Jezus zelf den bruidegom voorstellen, aan wien als bruid somtijds de gemeente overgesteld werd (Efez. 5, 25—27. 29. 32 en de hierboven aangehaalde plaatsen der Openbaring). Bij een tooneel, dat als werkelijk voorval binnen den kring van Jezus aardsche leven wordt verlegd, was deze voorstelling daarentegen ongepast; een ander moest hier de bruidegom, Jezus kon slechts bruiloftsgast wezen; maar toch is hij het, van wien ten slotte de feestvreugde uitgaat. Want de natuurlijke bruidegom (dit is noodig als motief van

het wonder) heeft niet voor een genoegzamen voorraad wijns gezorgd of kunnen zorgen.

Met de ontstane behoefte maakt Jezus moeder haren zoon bekend, evenals bij de eerste spijzigingsgeschiedenis der synoptici de jongeren hem daarop opmerkzaam maken, dat het tijd zijn zou de lieden weg te zenden, opdat zij nog spijs konden koopen. Maar, gelijk uit zijn antwoord blijkt, ligt in die kennisgeving van Jezus moeder een beroep op zijne wondermagt opgesloten. Mogt ook volgens het eigene berigt van den Evangelist het nu volgende wonder het eerste zijn, dat Jezus verrigtte, en mogt hij ook niets verhalen omtrent wonderbare gebeurtenissen, waardoor zich diens kindsheid zou gekenmerkt hebben, toch achtte hij het gepast, dat Jezus moeder van den aanvang bewust geweest zij, of althans een voorgevoel in zich omgedragen hebbe van het hoogere in haren zoon. Doch terwijl hij, door haar dit voorgevoel toe te schrijven, haar verheft, plaatst hij haar aan den anderen kant door het afwijzend antwoord van Jezus diep beneden diens onbereikbare verhevenheid. Het schijnt alsof de vierde Evangelist door het scherpe: „Vrouw, wat heb ik met u te doen?" het harde in de vraag van Jezus aan zijne ouders: „Waarom hebt gij mij gezocht? Weet gij niet, dat ik in het huis mijns Vaders moet zijn?", die de derde Evangelist den twaalfjarigen Jezus in den mond legt (Luk. 2, 49), heeft willen overtreffen; maar elk zal van oordeel moeten zijn, dat hij daarin al te ver gegaan is, die niet bedenkt, dat ons hier geene natuurlijk-menschelijke, maar slechts de ingebeelde verhouding van het vleeschgeworden scheppingswoord tot elke menschelijke autoriteit geschetst wordt, van welke zelfs die, welke overigens als de heiligste wordt geacht, door hem moet verworpen worden. Als bijzondere reden dezer weigering voegt Jezus er nog bij, dat zijne ure nog niet gekomen is. Dat van den dag en de ure der wederkomst van den Messias en van het eind der tegenwoordige wereldperiode niemand, dan alleen God de Vader weet, is het eenstemmig gevoelen der drie eerste Evangelisten (Matth. 24, 36; 25, 13; Marc. 13, 32; Hand. 1, 7), van welke de tweede dit niet weten uitdrukkelijk ook tot den Zoon, den Messias, uitstrekt. Terwijl hier God alleen als wetend, de menschen, de Messias meer of minder uitdrukkelijk medegerekend, als niet wetende worden voorgesteld, komt in het vierde Evangelie, eene bijzonderheid, hoogst opmerkelijk ter waardering van zijn geheele stand-

punt, tegenover de niet wetende menschen de Zoon Gods, de vleeschgeworden logos, als de eenig wetende voor, en de tijd en ure, waarop daar gedoeld wordt, is niet die zijner toekomstige wederverschijning, maar zijner tegenwoordige verheerlijking, vooreerst door wonderen, en ten slotte door zijnen dood. Op den laatsten wordt gedoeld, als meermalen gezegd wordt, dat de vervolgingen zijner vijanden vruchteloos bleven, wijl zijne ure nog niet gekomen was (7, 30; 8, 20), en later, dat hij wist en verklaarde, dat zijne ure nu gekomen was (12, 21; 13, 1). Daarentegen bedoelt hij den tijd, om openlijk te Jeruzalem op te treden, als hij zijnen broederen antwoordt, dat de tijd nog niet daar is (7, 6. 8), evenals hij hier zijne moeder herinnert, dat het oogenblik om een wonder te verrigten voor hem nog niet is aangebroken; schoon hij zich toch hier evenzeer als dáár weldra gereed maakt om datgene te verrigten, waartoe hij slechts vóór den tijd was aangespoord geworden. Dat Maria dit van te voren weet en door deze wetenschap geleid den dienaren gebiedt te doen, wat haar zoon hun zeggen zoude, verheft haar nu ten slotte weder in het oog van den lezer, daar zij, schoon ook herinnerd aan den afstand, die er bestaat tusschen haar en hem, die boven allen is (3, 31), zich toch van hetgeen zij weet, niet laat afbrengen.

De symboliesche beteekenis der zes aanwezige steenen kruiken, die overeenkomstig joodsch gebruik ter reiniging (der handen vóór het eten, Matth. 15, 2; Marc. 7, 2 vlg.) dienden, valt niet te miskennen; door ze met water te doen vullen, legt Jezus den grond tot zijn wonder, en de vermelding van hare belangrijke inhoudsruimte (te zamen van $1^1/_2$ tot $2^1/_2$ wurtembergsche eimer of van 3 tot 5 badensche ohm) [1]) en de omstandigheid, dat zij tot boven toe gevuld worden, moeten dienen om Jezus te doen kennen als dengene, die uit zijne volheid geeft (1, 16), die, als God zelf, zijne gaven niet karig toemeet (3, 34).

De kruiken worden dus met water gevuld, daarop scheppen de dienaren op Jezus bevel er uit en brengen het tot den hofmeester, die, zoodra hij daarvan geproefd heeft, het voor wijn, en wel voor beteren, dan tot nu toe was opgezet, verklaart. Als de Evangelist zich hierbij van de woorden bedient: „het water, dat wijn geworden was," en later van Kana spreekt als van de plaats, waar Jezus water in wijn had ver-

[1]) Van 6 tot 9 ankers. (Vert.)

anderd (4, 46), als hij verder deze waterverandering een teeken noemt, waardoor Jezus jongeren in hem geloofden (vs. 11), en haar als het eerste in Galilea volbragte teeken op eene lijn plaatst met het tweede, eene genezing in de verte (4, 54): dan geeft hij hierdoor zonder eenigen twijfel te kennen, dat deze daad van Jezus een wonder is, en hebben de geloovige schriftverklaarders het regt aan te merken, dat elke het wonderbare wegcijferende verklaring niet slechts in strijd is met de woorden en de bedoeling van Johannes, maar ook te kort doet aan zijne geloofwaardigheid en opmerkingsgave, ja zelfs op het karakter van Jezus een dubbelzinnig licht werpt [1]. Gelooft men in Johannes, dan moet men ook aan het wonder gelooven; gelooft men daaraan niet, dan moet men ook den Evangelist, en wel niet enkel hier, maar, daar hij eene menigte niet minder ongeloofelijke wonderen verhaalt, ja daar bijna elk woord van zijnen Christus even onwaarschijnlijk als deze wonderen is, moet men hem in het algemeen geloof weigeren, en vooral ook weigeren aan te nemen dat hij is, waarvoor hij zich uitgeeft, namelijk de apostel Johannes. Hase's ook hier door hem gebruikte uitvlugt, om Johannes afwezig te laten zijn [2], wordt op den duur des te meer belagchelijk, daar volgens vs. 2 ook Jezus jongeren tot de bruiloft waren genoodigd, en Hase zelf in den ongenoemden onder de vroeger door Jezus geroepene jongeren (1, 35. 41) Johannes herkent; een kleingeestig bedillen van een verhaal, dat door geen onpartijdig lezer verkeerd verstaan kan worden, noemen wij het, als Schleiermacher en zijne aanhangers [3] zich daarop beroepen, dat niets wordt gezegd van den indruk, dien het gewaande wonder op de gasten zou gemaakt hebben en het verhaal over het algemeen niet aanschouwelijk genoeg is; terwijl Neanders [4] poging, om in de plaats der verandering van water in werkelijken wijn eene bloote versterking der kracht des waters, totdat het de eigenschappen van wijn verkregen heeft, te onderstellen, slechts een beklagenswaardig product van een geloof en een verstand, die elkander in zwakheid niets toegeven, kan genoemd worden.

Nu volgt eene rede van den hofmeester, die den schrift-

[1] Meyer, Commentar zum Evangel. Joh., 108 der 3e uitgaaf.

[2] Leben Jesu, § 50.

[3] Tot welke hier, gelijk over het algemeen veel meer dan hij het wel weten wil, ook Ewald behoort, Die joh. Schriften, I, 149.

[4] Leben Jesu Christi, 271.

verklaarders dwong zich veel vruchtelooze moeite te geven om te bewijzen, dat een gebruik, dat daar zelfs een algemeen genoemd wordt, ooit ergens ter wereld bestaan heeft. Als de hofmeester zegt, dat ieder mensch de gasten eerst den goeden wijn voorzet, en daarna, wanneer men goed gedronken heeft, den minderen, dan is dit juist het tegenovergestelde van 'tgeen ieder mensch doet, daar het strijdt met de gesteldheid der menschelijke zintuigen, die een steeds verhoogd genot vragen. Dit geheele vermeende gebruik is niet anders als eene uitvinding van den Evangelist zelf, of juister gezegd heeft deze het ondersteld naar aanleiding van een bij de synoptici voorkomend woord van Jezus. Zoo hem in het algemeen bij zijn verhaal dat woord van Jezus voor den geest zweefde, waarin deze hetgeen hij der menschheid bragt bij eenen nieuwen wijn vergeleek, dan vond hij bij Lukas (5, 39) daarmede nog de woorden verbonden: „en niemand, die van den ouden gedronken heeft, begeert aanstonds van den jongen, want: de oude is beter, zegt hij." Waar de derde Evangelist zich aldus uitlaat, zinspeelt hij daarmede op der menschen gehechtheid aan het oude (hier het Jodendom en de joodsche gebruiken) en hun vooroordeel tegen het nieuwe (de door Jezus verkondigde leer), en stelt dit aanschouwelijk voor door een beroep op de ervaring; onze Evangelist wil daarentegen aantoonen, dat het door Jezus geschonkene nieuwe voortreffelijker dan het oude is, derhalve in het wonderverhaal de latere, door hem geschonken, beter smaakt dan de eerste, door den bruidegom voorgezette wijn. Dit zoekt hij op zijne manier door eene tegenstelling te doen uitkomen; doch daar in zijn verhaal, als in de plaats van Lukas, geen sprake is van het onderscheid tusschen den ouden, namelijk langer geleden gekelderden, en den nieuwen, of jongen wijn, maar alleen van wijn, die vroeger of later wordt opgezet, zoo maakt hij van de natuurlijke en vaak gebezigde spreekwijze, door Lukas vermeld: „de oude is beter," een vermeend, doch nergens te ontdekken gebruik, om den beteren wijn het eerst op te zetten, en van het feit, dat de jonge niet zoo dadelijk na den ouden goed smaakt, de verdichte gewoonte, om den gasten na den beteren later minderen wijn voor te zetten.

Tegen deze symboliesche opvatting van het wonder te Kana, in vroegeren tijd voorgestaan door Herder, zonder dat de historiesche beteekenis van het wonder daarom door hem werd bestreden, in den jongsten tijd vooral door Baur met uitdruk-

kelijke verwerping der historiesche waarde, kan van het standpunt der kritiek nog slechts dit ingebragt worden, dat de Evangelist er met geen enkel woord op zinspeelt, dat het verhaal in zoodanigen zin moet opgevat worden, en hij daarmede bepaaldelijk geene rede van Jezus, als b. v. bij het spijzigingswonder, verbindt, waaruit deze symboliesche beteekenis van het verhaal blijkt. Doch juist deze herinnering aan het spijzigingswonder helpt ons ook dezen knoop te ontwarren. De beide wonderen der schenking van het brood en van den wijn behooren door vorm en inhoud, evenals door hunne gemeenschappelijke betrekking op het avondmaal, zoo geheel bij elkander, dat men niet goed kon opmaken wat het eene beteekende, als men den zin van het andere niet kende, maar het slechts de vraag was, of men bij de beschouwing van het wijnwonder ook te gelijk de hoogere beteekenis van het spijzigingswonder, of wel naar aanleiding van het laatste ook het eerste zou bespreken. Werd nu aan het spijzigingswonder, door het verband, waarin het bij de synoptici voorkomt, eene plaats omtrent in het midden van Jezus geschiedenis ingeruimd, en had de vierde Evangelist bepaalde redenen, om het wonder der verandering van water in wijn in den aanvang van zijn Evangelie te plaatsen, dan valt het ligt in het oog, dat hij niet kon geneigd zijn om reeds met dit eerste, door hem verhaalde wonder die uitvoerige verklaring te verbinden. Om een zekeren klimax in zijn Evangelie te brengen, deelt hij de beide eerste wonderen kort en zakelijk mede (2, 1 vlg.), eerst aan het derde (5, 1 vlg.) knoopt hij eene meer wijdloopige redenering vast, die bij het vierde, het spijzigingswonder, en zoo verder (het wandelen op het meer wordt slechts meer als een aanhangsel van het spijzigingsverhaal behandeld) in belangrijkheid toeneemt, totdat zij bij het laatste, de opwekking van Lazarus, schoon hier, wegens het dramatiesch karakter dezer geschiedenis, slechts in ter loops met de gesprekken verbondene opmerkingen, haar toppunt bereikt. Uit de met het spijzigingsverhaal verbonden reden volgde dan vanzelf, dat Jezus zichzelven voorstelde als de geestelijke spijs der menschheid in elk opzigt, zoowel door zijn vleesch, dat tot voedsel, als door zijn bloed, dat tot drank moest verstrekken, en op die wijze de beteekenis van den te Kana geschonken drank aanduidde althans in zijne betrekking op het avondmaal; terwijl de verhouding tusschen oud en nieuw, het Jodendom en het Christendom, zooals die door de verandering van water in wijn werd aangeduid, reeds vooraf in de hier-

boven besprokene plaats van den proloog was in het licht gesteld.

81.

De vervloeking van den vijgeboom.

Het wonder der vervloeking van den vijgeboom (Matth. 21, 18—22; Marc. 11, 12—14. 20—23), dat wij in de laatste plaats wenschten te bespreken, daar het als strafwonder eenig in zijne soort is in de evangeliesche geschiedenis (in de Handelingen komen er meer van dien aard voor), is wel juist als zoodanig bijzonder moeijelijk te begrijpen, maar daarbij ook om andere redenen een hoogst leerrijk wonder. Bij dit wonder namelijk kan men niet slechts, als bij andere, de verschillende bestanddeelen aanwijzen, waaruit het ontstaan is; maar ook de verschillende vormen, die het doorloopen moest, voor het tot wondergeschiedenis werd, als het ware zijne gedaantewisselingen van rups tot vlinder, of van kikvorschlarve tot kikvorsch, kan men achtereenvolgens in het Oude en Nieuwe Testament nog gadeslaan.

Terugziende op Israëls verleden laat de profeet Hosea, dezelfde bij wien wij spoedig daarop de plaats van den uit Egypte geroepen zoon of lieveling Gods ontmoeten, Jehova spreken (9, 10): „Als druiven in de woestijn vond ik Israël en zag uwe vaderen als vroege vijgen aan den vijgeboom; maar zij gingen tot Baäl-Peor" enz., dat wil zeggen zij vergoldden de zorg, die hij der aan zichzelf overgelatene, weerlooze schare betoonde, door afval tot de afgoderij. Anders toegepast ontmoeten wij hetzelfde beeld bij Micha (7, 1 vlg.), waar hij uitroept: „Ach, het gaat mij als eenen, die in den wijnberg naleest; geene druif om te eten, geene vroege vijg, die mijn lust opwekt. De vrome lieden zijn weg uit dit land en regtvaardigen zijn er niet meer onder de lieden.... de beste onder hen is als eene doornhaag" enz. Hier is het volk niet, als dáár, de druif of de vroege vijg, maar de vijgeboom of de wijnrank, die echter, als afgelezene wijnstokken na den oogsttijd, geene vruchten meer oplevert; het ontaarde, geene regtvaardigen meer onder zich tellende Israël is een vijgeboom zonder vruchten.

Wat er billijkerwijze met zulk een boom geschiedt, hetzij hij nu een geheel volk of een enkelen mensch beteekent, zegt nu hierop in het Nieuwe Testament eerst de Dooper (Matth.

3, 10), daarop Jezus zelf (Matth. 7, 19). „Reeds is de bijl aan den wortel des booms gelegd; elke boom, die geene goede vruchten draagt, wordt omgehouwen en in het vuur geworpen." En als in direct verband met de plaats van Micha (en ten andere met de gelijkenis van den wijnberg bij Jesaia, hoofdst. 5) verhaalt Jezus ons een andermaal (Luk. 13, 6—9) eene gelijkenis van eenen heer, die in zijnen wijnberg eenen vijgeboom had geplant, aan welken hij verscheidene jaren te vergeefs vrucht kwam zoeken. Toen hij ten derden jare er weder geene vindt, beveelt hij den tuinman den onnutten en hinderlijken boom om te houwen, doch de tuinman bidt hem daarmede nog dit jaar te wachten, daar hij dan alles wil beproeven, om hem vruchten te doen voortbrengen; mogt hij ook dan nog niet aan de verwachting beantwoorden, dan zou hij zonder verder uitstel omgehouwen worden. Nu is het opmerkelijk, dat bij Lukas, die alleen deze gelijkenis van den onvruchtbaren vijgeboom verhaalt, daarentegen de geschiedenis der vervloeking des vijgebooms niet voorkomt. Is het niet, alsof hij er zich van bewust geweest ware, dat hij den wezenlijken inhoud van deze geschiedenis in genoemde gelijkenis reeds had gegeven, en wel in een minder aanstootelijken vorm, dan die van een door Jezus verrigt strafwonder hem mogt toeschijnen, daar hij insgelijks de eenige onder alle is, die Jezus laat weigeren een door de jongeren verzocht strafwonder te verrigten? (Luk. 9, 54 vlg.).

Doch de stoot was nu eenmaal gegeven; een woord, een beeld van dien aard kwam in de overlevering der eerste Christenen niet eer tot rust, vóór het zoo mogelijk den vorm van eene wondergeschiedenis had verkregen. De strenge eigenaar van den wijnberg in de gelijkenis was God, de langmoedige tuinman de Messias Jezus; het jaar, gedurende hetwelk hij nog uitstel voor den boom verkrijgt, het genaderijke jaar des Heeren (Luk. 4, 18), de tijd van Christus werkzaamheid in Israël. Nu ging echter die tijd, gelijk bekend is, vruchteloos voorbij; en in dit geval wilde de tuinman den boom aan zijn lot overlaten, ja op den Messias, dien hij voorstelt, rust naar het denkbeeld der Christenen de taak om, als hij wederkeert op de wolken des hemels, dit strafgerigt in Gods plaats zelf te voltrekken. Als Jezus dit als een voorteeken der toekomst reeds tijdens zijn leven hier op aarde aan een boom verrigt had, die het onvruchtbare Israël beteekende, dan paste het toch niet hem, als het in dit woord luidde, de bijl in de hand te

geven, om hem den boom als een daglooner te doen omhouwen; maar men liet zijne wondermagt werken, en den onvruchtbaren vijgeboom op een enkel woord van hem verdorren. Op deze wijze verhalen Mattheüs en Marcus ons de geschiedenis en plaatsen haar in een verband, dat aan den eenen kant nog de sporen vertoont van hare oorspronkelijke beteekenis, terwijl die aan den anderen kant geheel zijn verdwenen. Dat Jezus namelijk in de laatste week zijns levens, op eene zijner wandelingen van Bethanië naar Jeruzalem, den onvruchtbaren boom bemerkt en daaraan de strafoefening voltrekt, hangt inzoover te zamen met de beteekenis der geschiedenis, als toen juist Israëls onwil om het in Jezus aangebodene heil te ontvangen ten klaarste bleek. Daarentegen bewijst het gesprek tusschen Jezus en de jongeren, dat beide Evangelisten op het verhaal van het wonder doen volgen, dat zij den oorspronkelijken zin van het verhaal reeds geheel om het wonderteeken hebben uit het oog verloren. Want op de verbaasde vraag der jongeren, hoe die boom toch zoo plotseling is verdord, antwoordt Jezus, dat zij slechts een krachtig geloof behoefden te bezitten, om niet slechts in staat te zijn te verrigten wat hij nu aan den vijgeboom gedaan had, maar als zij tot eenen berg (Lukas heeft in eene gelijksoortige rede bij eene andere gelegenheid een soort vijgeboom, 17, 6) zeggen zouden, dat hij zich opheffen en in de zee werpen moest, dan zou het geschieden. Deze reden, die den waren zin van het verhaal slechts verduisteren, kunnen daaraan eerst toegevoegd zijn, sedert men daarin nog slechts een wonderverhaal zag; wat soort van reden oorspronkelijk daarbij behoorden, weten wij uit het verband, waarin Lukas zijne gelijkenis van den vijgeboom doet voorkomen. Daar (13, 1 vlg.) spreekt Jezus van de Galileërs, die Pilatus bij het offeren had laten ombrengen, en van de achttien menschen, op welke de toren bij het bad Siloah was gevallen, en vraagt den Joden, of zij meenen, dat dit dien menschen misschien wegens hunne buitengewone overtredingen was wedervaren? Neen, antwoordt hij, maar zoo gij u niet bekeert, zult gij allen desgelijks omkomen; en daaraan knoopt hij dan de gelijkenis van den vijgeboom vast. Slechts dit zou men insgelijks als de moraal van den vervloekten vijgeboom moeten beschouwen, die dan echter niet de jongeren, maar evenals daar het joodsche volk moest gelden: dat zij, wanneer zij geene boete deden, als deze vijgeboom zouden omkomen.

Heeft derhalve Lukas, gelijk ons dit in enkele gevallen ook reeds elders is voorgekomen, en gelijk natuurlijk is bij de velerlei andere bronnen, die hem behalve Mattheüs ten dienste stonden, in zijne parabel deze geschiedenis in haren zuiversten en meest oorspronkelijken vorm bewaard, dan blijkt ons verder, als wij ons eenmaal op het standpunt van het wonderverhaal verplaatsen en de verschillende inkleeding bij Mattheüs en Marcus vergelijken, dat die van Mattheüs de meer oorspronkelijke is. Vooreerst laat hij den vijgeboom aanstonds op Jezus woord verdorren, en dat is bij wonderverhalen de eenig goede naieve manier. Even goed als de wonderdoener door een enkel woord bewerken kan dat een boom verdort, kan hij ook bewerken, dat dit gevolg van zijn woord aanstonds in het oog valt. Beiden van elkander te scheiden, gelijk Marcus den boom den eenen morgen door Jezus laat vervloekt worden, en eerst den anderen morgen de jongeren laat bemerken dat hij verdord is, is reeds haarkloverij en gekunsteldheid. Wel is het den Evangelist niet ingevallen het voorval daardoor natuurlijk verklaarbaar te willen maken, in welken zin men reeds de voorstelling door hem gegeven heeft verstaan; zijne bedoeling was alleen de zaak meer aanschouwelijk en dramatiesch voor te stellen, doch hij heeft daardoor, als door andere, gelijksoortige wijzigingen, den stouten, oorspronkelijken vorm des wonderverhaals slechts verzwakt.

Oneindig meer nog heeft hij zich echter verpraat door er aan toe te voegen, dat het toen nog niet de tijd der vijgen was. Niet dat hij daaraan, als wij met den tijd van het jaar te rade gaan, op zichzelf ongelijk had. Op dat tijdstip, de week vóór Paschen, was het inderdaad nog niet de tijd der vijgen; want de vroege vijg wordt eerst in Junij, de eigenlijke vijg eerst in Augustus rijp, en als Josephus van de oorden, die aan het galileesche meer grenzen, zegt, dat de vijg daar gedurende tien maanden van het jaar groeit [1]), dan bewijst dit niets omtrent de woeste, rotsachtige omstreek van Jeruzalem. Marcus voegt er dit bij om te verklaren (wat bij eenen enkelen boom ook in den vijgentijd door ziekte of plaatselijke omstandigheden ligt verklaarbaar is), waarom Jezus daaraan geene vijgen vond, doch vergeet daardoor in zijne zucht om de zaak duidelijk te maken, dat hij zoodoende de straf door Jezus op den boom toegepast ten hoogste onverklaarbaar maakt. Was het de tijd niet, dat een gezonde vij-

[1]) Bell. jud. 3, 10, 8.

geboom vruchten moest dragen, dan was zijne vervloeking door Jezus geheel zonder zin. Daarom handelt Mattheüs ook hier beter, die de onvruchtbaarheid van den boom niet verklaart, dat wil zeggen er niet aan herinnert, dat men van een vijgeboom op dat tijdstip gevoegelijk geene vruchten verwachten kon, maar zoodoende althans voor hen, die op een zeker standpunt staan, de mogelijkheid laat bestaan, om Jezus handelwijze te verklaren. In de gnome of parabel, die aan ons verhaal ten grondslag verstrekt, wordt van geen tijd des jaars gesproken, maar als de tijd, waarop vergeefs vruchten op den boom gezocht worden, natuurlijk de oogsttijd bedoeld; dat men aan deze geschiedenis in hare gedaante als wonderverhaal eene plaats inruimde in het laatste tijdvak van Jezus leven was misschien, gelijk wij gezien hebben, een gevolg daarvan, dat men zich hare oorspronkelijke beteekenis herinnerde; doch dat men haar daardoor in de lente deed voorvallen, waarin zij als werkelijke geschiedenis niet tehuis behoorde, werd niet bedacht door de latere verhalers, die zich enkel om het wonder bekommerden.

VIERDE MYTHENGROEP.

JEZUS VERHEERLIJKING EN INTOGT IN JERUZALEM.

82.

De verheerlijking.

In een joodsch geschrift [1]) lezen wij naar aanleiding van het verhaal 2 Moz. 34, 29 vlg.: „Zie, Mozes, onze leeraar, zaliger gedachtenis, die bloot een mensch was, werd, daar God van aangezigt tot aangezigt met hem sprak, zoo schitterend van gelaat, dat de Joden bevreesd waren hem te naderen; hoe veel te meer moet men dit dan niet omtrent de Godheid zelve aannemen, en zou Jezus gelaat van het eene eind der wereld tot het andere hebben moeten stralen? Maar hij was met geen den minsten glans begaafd, maar volkomen gelijk aan alle andere menschen. Daaruit blijkt, dat men in hem niet behoeft te gelooven." Dat is nu wel is waar een woord uit een geschrift, dat lang na Christus is opgesteld; maar de gevolgtrekking daarin gemaakt is van dien aard, dat ook reeds in den eersten tijd der christelijke kerk een Jood haar maken moest, zoolang hij zag dat in den tweeden zoogenoemden verlosser des volks niet de minste overeenkomst bestond met het schitterende gelaat van den eersten verlosser. Nu kon men wel is waar van Jezus niet hetzelfde zeggen als van Mozes, die, naar men beweerde, als hij met het volk sprak, zijn

[1]) Nizzachon vetus, 40.

aangezigt bedekken moest, want het was te algemeen bekend, dat zulks met Jezus niet het geval was geweest; maar men mogt toch zulk eene beroemde mozaiesche bijzonderheid niet zonder eenen christelijken tegenhanger laten. Het kwam er slechts op aan de zaak op de regte wijze aan te vatten.

Daar ontmoeten wij nu in de eerste plaats bij den apostel Paulus ergens, waar hij over de hooge waarde zijner bediening des Nieuwen Verbonds des levendmakenden geestes vol zelfgevoel spreekt (2 Kor. 3, 7 vlg.), de woorden: „Indien nu de bediening des doods, met letteren in steen gegrift, van zoodanige heerlijkheid is geweest, dat de kinderen Israëls Mozes niet in zijn aangezigt konden zien om de heerlijkheid van zijn aangezigt, die toch vergankelijk was, hoe zal niet nog meer de bediening des geestes in heerlijkheid zijn?" Hier wordt wel niet Christus, maar worden de apostelen aan Mozes overgesteld, en de heerlijkheid van deze alleen in geestelijken zin verstaan. Doch als het verder (vs. 13. 18) heet, dat zij, de bedienaren des Nieuwen Verbonds, niet doen als Mozes, die een dekkleed op zijn aangezigt legde, maar „wij allen aanschouwen met ongedekten aangezigte de heerlijkheid des Heeren als in een spiegel, en worden in datzelfde beeld veranderd van heerlijkheid tot heerlijkheid," dan ligt in die vergelijking ten slotte toch ook opgesloten, dat het Christus zelf is, van wien de heerlijkheid zijner dienstknechten als afschijnsel der zijne uitgaat, en wordt daarbij ook wel aan de uitwendige verheerlijking gedacht, welke den verrezenen Christus ten deel geworden is en door hem bij zijne wederkomst ook den zijnen ten deel vallen zal (1 Kor. 15, 43—49).

Doch wijl er altijd mogelijkheid bleef bestaan voor de tegenwerpingen der joodsche tegenstanders, dat zooveel, dat men van den Messias verwachtte, door Jezus gedurende zijn aardsche leven niet was verrigt, en dit daarom tot zijne wederkomst moest uitgesteld worden; en wijl daarna, ten waarborg dier latere vervulling, althans enkele voorloopige proeven daarvan, zooals b. v. van de opwekking der dooden door den Messias, mythiesch werden ingevlochten in de geschiedenis van het aardsche leven van Jezus, kon men er toe komen, om ook den lichtglans van den verheerlijkten en in de wolken wederkomenden Christus reeds gedurende zijn verblijf hier op aarde, schoon dan ook slechts voorbijgaande, door zijn menschelijk omhulsel te doen heenstralen. Deze is, althans van éene zijde, de wijze, waarop de nieuw-testamentiesche verheerlijkings-

geschiedenis is ontstaan (Matth. 17, 1—13; Marc. 9, 2—13; Luk. 9, 28—36), eene geschiedenis, die daarom zonder twijfel door het hierboven aangehaalde joodsche geschrift, dat haar kennen moest, onopgemerkt wordt gelaten, wijl zij aan Jezus niet, gelijk aan Mozes het oud-testamentiesche verhaal, eene blijvende heerlijkheid des aangezigts toekende, hoewel zij, gelijk wij zien zullen, daarentegen in andere opzigten het mozaiesche verhaal zoekt te overtreffen.

Vooreerst valt het duidelijk in het oog dat de evangeliesche geschiedenis eene navolging van de mozaiesche is, waarbij dan hetgeen 2 Moz. 24, 1 vlg. en 2 Moz. 34, 29 vlg. verhaald wordt, tegelijk ten voorbeeld wordt gekozen. Het tooneel der nieuw-testamentiesche, evenals der mozaiesche verheerlijking, is een berg, dáár de berg Sinai, hier, gelijk ook elders in de evangeliesche geschiedenis, een ongenoemde berg, die echter, evenals de berg uit de verzoekingsgeschiedenis, als hoog wordt beschreven. Drie is het aantal der personen, die Jezus met zich neemt om te aanschouwen wat daar met hem geschieden zal, de ons welbekende engere kring uit het apostel-kollegie; evenals Mozes behalve de zeventig oudsten nog in het bijzonder de drie mannen Aäron, Nadab en Abihu op den berg had medegenomen (2 Moz. 24, 1. 9). Met de voorafgaande gebeurtenissen wordt het evangeliesch verhaal verbonden door de tijdsbepaling: na zes (bij Lukas acht) dagen, gelijk het van Mozes heet, dat hij, nadat de wolk zes dagen lang den berg bedekt had, op den zevenden dag door Jehova in de wolk geroepen werd (2 Moz. 24, 16). Ook bestaat er eenige overeenkomst tusschen hetgeen naar beide verhalen volgt op het op den berg voorgevallene. Als Mozes, na de roeping met de drie mannen, van welke de drie, die Jezus vergezellen, eene navolging zijn, van den berg afklimt (eerst later is trouwens sprake van de verklaring zijns aangezigts), is het eerste, wat zijn oog ontwaart, het schouwspel van het om het gouden kalf dansende volk, en zijne eerste aandoening die van gramschap over de ongeschiktheid der door hem achtergelatene plaatsvervangers (2 Moz. 24, 14), van welke Aäron zelfs behulpzaam was geweest om het gouden kalf te vervaardigen (2 Moz. 32, 15 vlg.). Als Jezus van den berg komt, is zijn eerste aanblik de bezetene knaap, en zijne eerste aandoening onwil over het onvermogen zijner jongeren, om den demon te verdrijven.

Op den berg zelf verkrijgt in beide verhalen het aangezigt

zijnen glans; want ook het gelaat van Mozes was op den berg, terwijl hij met Jehova sprak, schitterend geworden, al ware het ook, dat dit eerst in het oog viel, toen hij weder tot de menschen was nedergedaald; verder is de wolk, en wel eene lichtende wolk, wijl men zich voorstellen moest dat de heerlijkheid Gods daarin woonde, insgelijks aan het mozaiesche verhaal ontleend (2 Moz. 19, 16; 24, 16. 18 en elders). Doch nu heeft Jezus dit reeds op Mozes vooruit, dat behalve zijn aangezigt ook zijne kleederen glinsteren; maar bovenal, dat hij wel aan den eenen kant als verheerlijkte geheel in Mozes plaats treedt, doch deze nu ten andere met Elia in ondergeschikte verhouding, ongeveer als de twee engelen, die in de geschiedenis van Abraham Jehova begeleidden, naast hem geplaatst wordt.

Het doel van Mozes bergbeklimming was van Jehova de wetten te vernemen en de tafelen te ontvangen, die hij aan het volk moest overbrengen. De Messias kon zulk eene onderrigting niet eerst behoeven: hij, in wiens tijd de wet door uitstorting van Gods geest den mensch in het hart zou geschreven worden (Jerem. 31, 31 vlg.; Ezech. 11, 19 vlg.; 36, 26 vlg.), moest haar voor allen in zijn hart omdragen. Het beklimmen van den berg had bij hem slechts ten doel, om hem door de zijnen van bovenaardschen glans omstraald en verkeerende met de verhevene gestalten uit de aloude joodsche geschiedenis te doen aanschouwen, en hem buitendien, zooals trouwens reeds bij zijnen doop geschied was, door God zelf voor zijnen Zoon te doen verklaren. Mozes moest hierbij reeds van zelf te pas komen, door de overeenkomst tusschen hetgeen thans met Jezus geschiedde, en hetgeen eens met den wetgever was voorgevallen, en in het algemeen door het verband tusschen zijn werk en dat van den Messias. Immers volgens de toenmaals heerschende meening (Hand. 3, 22; 7, 37) was de Messias de persoon, eens door Mozes aangekondigd met de woorden (5 Moz. 18, 15): „Een profeet als mij zal de Heer, uw God, u verwekken uit u en uwe broederen; naar dien zult gij hooren." Daarbij kwam, dat, als Mozes zich thans vriendschappelijk met Jezus onderhield, daardoor bewezen was, dat hij in hem niet, als de joodsche ijveraars, den verbreker, maar den voltooijer der wet zag.

Doch behalve den wetgever verscheen op den berg der verheerlijking ook een profeet, namelijk Elia. Dezen zou God

volgens de profetiën van Maleachi (3, 23 vlg.; vergel. Sirach 48, 10 vlg.) zenden, voor zijn vreesselijke dag des gerigts aanbrak, om zoo mogelijk zijn volk nog te bekeeren. Vandaar dat ten tijde van Jezus de schriftgeleerden beweerden, dat eerst Elia komen en alles weder herstellen moest, en, vóór deze wegbereider verschenen was, kon er ook van een Messias geen sprake zijn (Matth. 17, 10). Het is bekend, dat naar men beweerde reeds Jezus zelf, doch meer waarschijnlijk de oud-christelijke apologeten het bewijs, dat hieruit tegen Jezus Messiaswaardigheid werd afgeleid, daardoor zochten te verzwakken, dat zij den Dooper als dien Elia voorstelden (Matth. 11, 14; Marc. 1, 2; Luk. 1, 17): men stelde zich met eenen gewaanden Elia tevreden, daar de ware Elia niet te vinden was. Nu is het echter in de hoogste mate vreemd, dat Jezus volgens het evangeliesch verhaal, nadat de ware Elia verschenen was, zijne jongeren op den gewaanden zou gewezen hebben, en dat wel daarom zou hebben gedaan, wijl zij eene verschijning van den waren misten. Als zij namelijk van den berg nederdalen, zouden zijne jongeren hem gevraagd hebben: „Waarom zeggen dan de schriftgeleerden, dat Elia eerst komen moet?" waarop hij antwoordt: „Wel zal Elia komen.... doch ik zeg u, dat Elia reeds gekomen is (namelijk in Johannes), en zij hebben hem niet gekend, maar aan hem gedaan al wat zij wilden: zóó zal ook de Zoon des menschen door hen lijden" (Matth. 17, 10—13; Marc. 9, 11—13). De zin der vraag der jongeren kan slechts deze wezen: wanneer gij, gelijk wij daarvan overtuigd zijn (Matth. 16, 16), de Messias zijt, wat moeten wij dan denken van hetgeen de schriftgeleerden zeggen, dat Elia vóór dezen verschijnen moet, die toch nog niet vóór u is gekomen? Doch zóó konden de jongeren onmogelijk vragen, als Elia hun te voren verschenen was, en evenmin zou Jezus, ondersteld dat zij dit gevraagd hadden, hen op den Dooper, maar eenvoudig hen op den Thisbiet, dien zij zoo even werkelijk aanschouwd hadden, hebben gewezen. Zeer goed zou deze vraag der jongeren daarentegen met de voorafgaande geschiedenis der belijdenis van Petrus kunnen worden verbonden; waarom men reeds heeft vermoed, dat Mattheüs haar in dit verband heeft gevonden, en op eigen hand de verheerlijkingsgeschiedenis daartusschen ingeschoven heeft [1]. Ondertusschen komt het ook buitendien geheel overeen met de gewone manier onzer synoptiesche Evangeliën, om alleen

[1]) Köstlin, Die synopt. Evangelien, 75.

wijl hier in beide dezelfde personen ter sprake komen, als het ware ad vocem Elia, twee verhalen, gelijk elders zoo dikwijls twee spreuken, op elkander te doen volgen, die, als men op hunnen zin let, in het geheel niet bij elkander behooren. Hier echter is dit niet bloot het geval, maar het eene sluit het andere formeel uit. Was Elia zoo even verschenen, dan konden de jongeren niet aldus vragen; vroegen zij aldus, dan kon Elia niet kort te voren verschenen zijn. Twee zoodanige verhalen met elkander te verbinden, is wel iets zeer naiefs, maar dat komt juist met de manier van Mattheüs overeen [1]). Wij kunnen hier duidelijk twee perioden der overlevering onderscheiden. Tegen de gronden, waarop de Joden, zich op Maleachi beroepende, Jezus Messiaswaardigheid betwijfelden, verdedigde men zich eerst door den Dooper als Elia voor te stellen; daarop, verwezen op hetgeen de profeet letterlijk gezegd had, zocht men den werkelijken Elia te doen verschijnen, hetgeen trouwens niet ten aanschouwe van geheel het volk, maar slechts op eene afgezonderde plaats geschieden kon; en hiertoe bood van zelf de verheerlijkingsgeschiedenis en de verschijning van Mozes eene geschikte gelegenheid aan.

Wat het onderwerp der gesprekken tusschen Jezus en de beide afgestorvenen heeft uitgemaakt zeggen de beide eerste Evangelisten niet; daaromtrent was men ook geheel onverschillig, daar het doel der bijeenkomst enkel was aan te toonen, dat Jezus overeenstemde met Mozes en dat de profeet, dien men in verband met zijne verschijning tegemoet zag, er werkelijk was geweest. Dat die mannen hem den uitgang, die hem in Jeruzalem wachtte, zouden aangekondigd hebben, gelijk Lukas berigt, was in zoover overbodig, wijl hij dezen uitgang zelf kort te voren had voorspeld (Luk. 9, 22); doch de bedoeling van den Evangelist is zeker te doen uitkomen, dat Jezus dood, die voornaamste aanstoot voor de Joden, was bepaald in het goddelijk raadsbesluit, waarmede men die beide afgestorven vertrouwd achtte. Petrus voorslag om voor Jezus en de beide verrezenen uit het schimmenrijk hutten te bou-

[1]) Daar Baur, doordat hij steeds van Johannes uitgaat, geen regt gevoel meer heeft voor het naieve bij de synoptici, tracht hij ook in deze verbinding eene bedoeling te zien, door de vraag der jongeren op gekunstelde wijze aldus te verstaan, alsof zij de verschijning van Elia, die hun te beurt was gevallen, niet langdurig genoeg hadden geacht (Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über den Marcus, Theol. Jahrb. 1853, 78). Doch naar hunne woorden te oordeelen vroegen zij niet, waarom hij niet bleef, maar waarom hij niet kwam, iets, dat zij, na hetgeen voorgevallen was, niet meer vragen konden.

wen, en zoodoende die verhevene bovennatuurlijke verschijning als iets natuurlijk zinnelijks te doen voortduren, noemen Lukas en Marcus een misverstand, en de eerste laat de drie jongeren met slaap bezwaard zijn, evenals later weder in Gethsemane, waaruit beide malen moet blijken op hoe laag een standpunt beneden Jezus zij staan, daar zij, op hetzelfde tijdstip dat hunnen meester het meest verhevene en geheimzinnige wedervaart, met bedwelmde zinnen ter aarde liggen.

Had men nu echter op den berg der verheerlijking, gelijk eenmaal op Sinai, eene wolk, die de heerlijkheid Gods in zich besloten hield, dan mogt deze evenmin als daar stom blijven; doch terwijl zijne woorden daar tot Mozes gerigt waren en hem geboden verkondigden, die deze aan het volk zou overbrengen, werden die hier veeleer, overeenkomstig het verschillende doel der verschijning, tot de jongeren gerigt als eene goddelijke getuigenis aangaande Jezus. Het zijn dezelfde aan Jes. 42, 1 en Ps. 2, 7 ontleende woorden, die reeds bij Jezus doop uit den hemel waren vernomen; met dit onderscheid alleen, dat daaraan hier, met duidelijke toespeling op de geschiedenis van Mozes, uit die plaats, waar de wetgever aan het volk een profeet als hij belooft (5 Moz. 18, 15), het gebod, om hem te hooren, is toegevoegd.

Naast deze wijze van verklaring der verheerlijkingsgeschiedenis verdient eigenlijk slechts die eene eervolle vermelding, volgens welke de zaak als een uitwendig, wonderbaar voorval wordt beschouwd en aan een bovennatuurlijken lichtglans, die van Jezus gelaat en kleederen afstraalt, eene werkelijke verschijning der beide lang gestorven mannen en een hoorbaar spreken van God uit de wolk geloofd wordt. Wie zoo iets nog in vollen ernst kan aannemen, wie met zijne overtuiging nog geheel op het standpunt der Evangelisten staat, die vindt inderdaad ook in dit verhaal niets ongerijmds, en tot hem hebben wij niets anders te zeggen, dan alleen dat wij er aan twijfelen, of het hem inderdaad wel ernst en geene inbeelding is. Al die verklaringen echter, die het voorval half of geheel natuurlijk mogelijk willen maken, zijn veel te armzalig en te ongerijmd, dan dat het de moeite waard zou zijn, met eene bestrijding daarvan zich bezig te houden. Wie zou kunnen denken, dat ook nog Schleiermacher [1]) de verandering van Jezus gestalte en den glans, die hem omstraalde, voor een optiesch verschijnsel houdt, waaromtrent niets naders kan ge-

[1]) In zijne Voorlezingen over het Leven van Jezus. Evenzoo Hase, Leben Jesu, § 87.

zegd worden, namelijk hij wil de zaak niet nader onderzocht hebben, wijl hij wel weet dat elk meer naauwkeurig onderzoek de ongerijmdheid der geheele opvatting moest aan het licht brengen; in de twee mannen, die de Evangelisten overeenkomstig hunne voorstelling Mozes en Elia noemen, ziet hij heimelijke aanhangers, die misschien met den hoogen raad in verbinding stonden, waarmede voortreffelijk overeenstemt, dat zij Jezus zijnen uitgang zouden aangekondigd hebben, daar zulke mannen bekend konden zijn met den doodelijken haat, dien het sanhedrin hem toedroeg; eene stem zou men in werkelijkheid niet hebben kunnen vernemen, maar de jongeren zouden dit optiesch verschijnsel naar de gewoonte der Joden als eene goddelijke verklaring aangaande Jezus hebben opgevat, en dit dan door latere hellenistiesche verhalers verkeerdelijk als werkelijke stem zijn verstaan. Zóó kan men ook naar het voorbeeld van Paulus en Venturini alle hoofdpunten van het evangeliesch verhaal gelukkig aan een kant schuiven: Jezus is niet werkelijk verheerlijkt, Mozes en Elia zijn niet verschenen, geene hemelstem is gehoord, doch op die wijze kunnen wij niet meer weten, wat, en of er al in 't geheel iets van dien aard met Jezus is voorgevallen. Dit schijnt Ewald te bedoelen, als hij zegt [1]), dat wij niet meer met juistheid kunnen opgeven, uit wat geringe bestanddeelen dit verhaal zich ontwikkeld heeft, maar dat zijne innerlijke waarheid elk in het oog valt, evenals de hoogere bestanddeelen, die het kleed zijn, waarin deze waarheid zich hult, niet twijfelachtig zijn. Geringe bestanddeelen heeten in de dubbelzinnige taal, waaronder Ewald zijne meeningen verbergt, de natuurlijk-geschiedkundige grondslagen van een verhaal, hoogere bestanddeelen de oud-testamentiesche voorstellingen en gebeurtenissen, naar wier voorbeeld het is zamengesteld, de innerlijke waarheid het denkbeeld, daarin vervat. Ewald wil dus zeggen: den historieschen grondslag der verheerlijkingsgeschiedenis kunnen wij niet meer kennen, maar hare ideëele waarheid is duidelijk en evenzoo is het niet raadselachtig, naar welke oudtestamentiesche voorbeelden zij zich gevormd heeft. Datzelfde zeggen ook wij ongeveer, met dit onderscheid alleen, dat wij de x eener gewaande natuurlijke aanleiding geheel laten varen, en geene andere ideëele waarheid daarin kunnen vinden dan, als die zoo heeten mag, de joodsch-christelijke meening omtrent de wederzijdsche verhouding tusschen Mozes en

[1]) Die drei ersten Evangelien, 274. Vergel. Geschichte Christus, 338 vlg.

Christus en de betrekking, waarin Elia tot den laatste heeft gestaan.

Juist wegens dit joodsch-christelijk karakter van het verhaal heeft de vierde Evangelist het niet, of niet dan in een tot onkenbaar wordens veranderden vorm in zijn Evangelie opgenomen, waarover echter eerst later kan gesproken worden.

83.

Jezus intogt in Jeruzalem.

Op de verheerlijkingsgeschiedenis laten al de synoptici nog slechts weinige reden van Jezus volgen, en hem dan de noodlottige reis naar Jeruzalem ondernemen om daar het paaschfeest te vieren. Over de afwijkingen der drie eerste Evangelisten deels van elkander, deels van den vierden met betrekking tot deze reis is reeds bij eene vroegere gelegenheid door ons gesproken; hier blijft ons nog slechts over, haar slot, Jezus intogt in Jeruzalem, te beschouwen (Matth. 21, 1—11; Marc. 11, 1—10; Luk. 19, 29—34; Joh. 12, 12—16).

Tot de tegenstrijdigheden, die men op het spoor kwam, als men de zoozeer van elkander verschillende op den Messias doelende plaatsen des Ouden Testaments met elkander vergeleek, was er ook eene, die zijne komst betrof. Volgens Daniël 7, 13 zou hij komen in de wolken des hemels, volgens Zacharia 9, 9 zijn intogt houden op eenen ezel. Deze plaats, waarmede inderdaad reeds oorspronkelijk op een ideëelen vredevorst werd gedoeld, werd met meer regt dan zoovele andere op den Messias toegepast. „Wat zegt de Schrift omtrent den eersten Verlosser?" luidt het in de reeds meermalen door ons aangehaalde rabbijnsche plaats, waarin de Messias aan Mozes wordt overgesteld [1]). Antwoord: „2 Mozes 4, 20 staat: „En Mozes nam zijne vrouw en zijne zonen en plaatste hen op eenen ezel." Zoo ook de laatste verlosser, Zach. 9, 9: „Arm en op eenen ezel zittend." " [2]). De tegenstrijdigheid tusschen deze aan Zacharia ontleende voorstelling en die, waartoe men door Daniël geraakte, zochten de rabbijnen op te heffen, door te beweren, dat, ingeval de Israëlieten zich zulks waardig betoonen zouden, hun Messias in de wolken des hemels verschij-

[1]) Midrasch Koheleth, 73, 3. Zie hierboven Deel I, 189.

[2]) Deze mozaiesch-messiaansche ezel zou dan ook dezelfde zijn, dien Abraham reeds gezadeld had, toen hij zich op weg begaf om Izaak te offeren. Jalkut Rubeni 79, 3.

nen, doch waren zij dit onwaardig, armzalig en op een ezel zijn intogt houden zou [1]). Eene andere oplossing werd door de Christenen gegeven, die aannamen dat de intogt op eenen ezel gedurende de eerste aanwezigheid van hunnen Messias, dat wil zeggen, tijdens Jezus aardsche leven geschied was, terwijl zij op het einde der dagen zijne komst in de wolken tegemoet zagen. Daar nu de plaats van Zacharia, in zoover zij den koning zachtmoedig (van armoede is geen sprake) op het vreedzame dier zijnen intogt laat houden, in strijd scheen met de verwachting, die de Joden in het algemeen omtrent den Messias koesterden, volgens welke hij een geweldig krijgsheld zou wezen, kan men zeer goed begrijpen, dat Jezus opzettelijk verkozen had bij zijnen intogt in de hoofdstad op eenen ezel te rijden, om daardoor aan de plaats van Zacharia te herinneren, en door deze aanschouwelijke demonstratie te kennen te geven, dat hij niet in dien krijgszuchtig-staatkundigen zin bedoelde Messias te zijn. Want dat de koninklijke waardigheid, ook bij Zacharia den binnentrekkende toegekend, niet noodzakelijk in staatkundigen zin behoefde opgevat te worden, hebben wij vroeger aangetoond. Zij het dan ook, dat wij niet, gelijk in den jongsten tijd door velen is geschied, het geheele berigt, dat Jezus op eenen ezel zijnen intogt binnen Jeruzalem heeft gehouden, zoo als het daar ligt als onhistoriesch verwerpen, in elk geval zal ons toch zooveel spoedig duidelijk worden, dat hetgeen de Evangeliën daaromtrent verhalen minder naar aanleiding van een of ander feit, dan van plaatsen des Ouden Testaments en dogmatiesche voorstellingen dien bepaalden vorm heeft aangenomen.

Het duidelijkste bewijs daarvoor geeft ons de voorstelling van den eersten Evangelist, die ons omtrent Jezus intogt iets onmogelijks verhaalt, waartoe hij niet kan gekomen zijn door een of ander berigt, hoe verdraaid ook, van een werkelijk voorval, maar alleen door eene door hem verkeerd begrepene profetiesche plaats. Wanneer hij namelijk verhaalt, dat de beide, door Jezus naar Bethphage gezonden jongeren overeenkomstig zijn bevel vandaar eene ezelin met haar veulen medegebragt, op beide dieren hunne kleederen gespreid en Jezus daarop gezet hebben, dan staat, als wij eene poging doen om ons voor te stellen hoe Jezus op beide dieren tegelijk gereden heeft (en aan een beurtelingsch berijden van elk der dieren valt bij den korten afstand niet te denken), staat ons

[1]) Gemara Sanhedr. f. 98, 1.

verstand stil en komt niet, weder tot zichzelf, voor wij de door den Evangelist aangehaalde plaats van Zacharia eenigzins naauwkeuriger in oogenschouw nemen. „Verheug u zeer, gij, dochter van Zion, (het: Zegt aan de dochter Zions bij Mattheüs is uit Jesaia 62, 11), zie uw koning komt tot u, een regtvaardige en een helper, zachtmoedig en rijdende op eenen ezel en op een jarig veulen eener ezelin." Nu weet toch ieder, die slechts eenigzins met de hebreeuwsche poëzie bekend is, dat daarmede niet tweeërlei dieren, maar één en hetzelfde dier bedoeld wordt, dat in het eerste vers een ezel heet, in het tweede nader omschreven wordt als het veulen eener ezelin. In het algemeen wist de schrijver van het eerste Evangelie dit even goed als wij; maar daar hij in die plaats van Zacharia eene op Christus doelende profetie zag, meende hij ditmaal met de meeste naauwkeurigheid te moeten te werk gaan en hier aan twee dieren te moeten denken. Had hij daarmede der profetie ten volle regt laten wedervaren, dan meende hij het zijne gedaan te hebben, en gaf zich in het geheel geene moeite zich voor te stellen, hoe de intogt van den éénen Messias op twee ezels dan wel mogt geschied zijn.

Dat Lukas en Marcus hem hierin niet navolgen, maar zich met één dier tevreden stellen, pleit niet voor de meerdere oorspronkelijkheid van hun verhaal, want deze bijzonderheid ontleenen de evangeliesche schrijvers aan de plaats van Zacharia, en Mattheüs houdt zich zorgvuldiger daaraan, daar hij haar blindelings en woordelijk volgt, terwijl de beide andere toch reeds bewijzen van eenig nadenken geven. Dat zij van de twee bij Mattheüs voorkomende dieren niet de ezelin, maar het veulen ten dienste van Jezus afzonderen, geschiedt echter ook weder om eene ongeschiedkundige aanleiding, die zij verraden door er bij te voegen, dat Jezus zou bevolen hebben een veulen te brengen, waarop nog geen mensch gezeten had. In de plaats van Zacharia was daarvan geene melding gemaakt, maar men kon zich het veulen, waarvan daar gesproken werd, als een zoodanig voorstellen, en voldeed door dit aan te nemen aan de meening, dat, evenals later slechts een graf, waarin nog geen mensch gelegen had (Luk. 23, 53), zoo ook nu slechts zulk een dier, waarop nog geen mensch gereden had, waardig was het heilige ligchaam van den Messias te dragen. Het blijkt van zelf, dat ook dit denkbeeld eer den lateren verhaler bij zijne keuze kon bepalen, dan Jezus,

die slechts last kon hebben van het gebruik van een onberedi dier en daardoor moest vreezen den bedoelden indruk te zien verloren gaan.

Doch de oud-christelijke sage was nog niet tevreden met de enkele vervulling der profetie van Zacharia door Jezus intogt in Jeruzalem op eenen ezel; de messiaansche ezel moest door hoogere beschikking voor hem bestemd zijn, en als Messias moest hij geweten hebben, waar de voor hem bestemde ezel te vinden was en afgehaald kon worden. Dit moest hij te meer geweten hebben, daar immers in eene andere oud-testamentiesche profetie de Messias uitdrukkelijk voorgesteld werd, als zijnen ezel aanbindende. Bij het zegenen van Juda zegt de stervende aartsvader, doch zoo dat men het ook van den Schilo, die veelvuldig als één met den Messias werd beschouwd, kon verstaan (1 Moz. 49, 11): „Hij zal zijnen ezel binden aan den wijnstok, en aan de wijnrank het jong zijner ezelin." Hier vond Mattheüs dus nogmaals zijne twee ezels terug, de oude en den jongen, alle Evangelisten echter den vastgebonden ezel, van welken Justinus Martyr inderdaad beweert, dat hij voor Jezus intogt overeenkomstig de voorspelling aan eenen wijnstok aan den ingang van het dorp zou vastgebonden geweest zijn [1]). De evangelisten spreken geen woord van den wijnstok, maar laten Jezus zeggen tot de twee afgezondene jongeren, dat zij, in het vlek vóór hen gekomen, eenen vastgebonden ezel zullen vinden. De plaats uit den zegen van Jakob stond hun niet zoo duidelijk meer voor den geest, als die van Zacharia; doch niettemin heeft Justinus met volle regt van haar gewaagd, daar het begin van het evangeliesche verhaal even zeker oorspronkelijk naar haar, als het geheele verhaal in zijne verdere ontwikkeling naar de profetiesche plaats is gevormd. Eigenlijk zou men volgens haar ongetwijfeld verwachten, dat de Messias veeleer bij het afstijgen zijnen ezel aan eenen wijnstok vastbinden zou; doch als deze daaraan reeds te voren was vastgebonden, dan bood dit tevens eene gelegenheid aan, om den Messias eene proeve van zijne bovennatuurlijke wijsheid te laten geven en bovendien de magt, hem als Messias toegekend, te laten bewijzen, doordien de jongeren den eigenaar des ezels slechts behoefden te zeggen, dat de Messias dien noodig had, om hem zonder eenige tegenwerping ter leen te ontvangen. Dat de vierde Evangelist van al deze bijzonderheden zwijgt en eenvoudig

[1]) Apol. I, 32.

zegt, dat Jezus eenen jongen ezel vond en zich daarop zette, gebeurt alleen, wijl het hem hier alleen, behalve om de profetie van Zacharia, om eene toespeling op de opwekking van Lazarus te doen was, waartoe hij aanstonds daarop overgaat (vs. 17 vlg.).

De profetie van Zacharia leerde echter niet alleen, dat de Messias op eenen ezel Jeruzalem zou binnen trekken, maar zij wekte ook de hoofdstad op, om deze gebeurtenis met gejuich en vreugdebetoon te begroeten; gelijk ook de plaats van Jesaia, welke de eerste Evangelist wegens hare overeenkomst met de plaats van Zacharia aan deze tegenoverstelt, het gebod vervatte, om der dochter Sions aan te kondigen, dat haar redder komt. Als zoodanig kondigen nu werkelijk volgens het verhaal der synoptici de scharen, die Jezus begeleidden, hem aan door den kreet: „Heil den Zoon Davids, die komt in den naam des Heeren!" en door hunne kleederen over den weg uit te spreiden en dien met boomtakken te bestrooijen. De hoofdstad, waar Jezus volgens het verhaal der synoptici nog onbekend is, geraakt daardoor in opschudding, en de lieden vragen: wie dat zij? waarop hij hun als Jezus, de profeet uit Nazaret in Galilea wordt voorgesteld. Volgens Johannes daarentegen zijn het scharen uit de stad zelve, die den in Jeruzalem niet onbekenden Jezus op de tijding zijner komst met zoodanige kreten en huldebetoon ontvangen, waarbij het gerucht der opwekking van Lazarus op den voorgrond wordt geplaatst als de aanleiding tot zulk eene feestelijke ontvangst. Uitgenomen de laatste omstandigheid, kan alles zich aldus hebben toegedragen, ook met inbegrip van de verbittering der priesterpartij en het woord van Jezus, naar aanleiding daarvan gesproken, dat de Evangelisten niet geheel op dezelfde wijze mededeelen; doch al ware het ook, dat niets daarvan ware gebeurd, dan volgde het verhaal zelf uit de in messiaanschen zin verstane profetiesche plaats.

DERDE HOOFDSTUK.

DE MYTHIESCHE GESCHIEDENIS VAN JEZUS LIJDEN, STERVEN EN OPSTANDING.

EERSTE MYTHENGROEP.

DE MAALTIJD TE BETHANIË EN HET PAASCHMAAL.

84.

DE MAALTIJD TE BETHANIË EN DE ZALVING.

Het is eene der oudste evangeliesche overleveringen, dat Jezus kort voor zijn lijden bij gelegenheid van eenen maaltijd te Bethanië, door eene vrouw met kostbaren balsem is gezalfd geworden (Matth. 26, 6—13; Marc. 14, 3—9; Joh. 12, 1—8). Aan deze geschiedenis hechtte de eerste Christenheid bijzondere waarde, gelijk blijkt uit het woord, dat Mattheüs en Marcus Jezus bij die gelegenheid doen spreken: „Waar dit evangelie (Jezus kon hiermede moeijelijk zelf reeds eene geschiedenis van zijn leven bedoelen) ooit gepredikt wordt in de geheele wereld, daar zal ook gesproken worden van hetgeen deze gedaan heeft." Men zou daarnaar te oordeelen verwachten,

dat de beide eerste Evangelisten ons den naam dier vrouw, of althans eenige andere bijzonderheid omtrent haar zouden medegedeeld hebben, en wijl dit niet het geval is, blijkt daaruit, dat er der eerste Christenheid minder aan gelegen lag, wie Jezus gezalfd had, dan wel in het algemeen dat deze gezalfd was geworden, waarom ook behalve van de plaats, Bethanië, nog gewaagd wordt van het huis, waar de zalving geschiedde, en van den eigenaar daarvan. Waarom men echter zoo bijzonder gewigt hechtte aan de omstandigheid, dat Jezus voor zijn lijden was gezalfd geworden, leert ons het verhaal in het woord van Jezus: dat de vrouw deze zalf op zijn ligchaam heeft uitgegoten, heeft zij gedaan tot zijne begrafenis, of, gelijk Marcus de door Mattheüs gebezigde woorden juist verklaart, zij heeft daardoor zijn ligchaam vooruit gebalsemd ter begrafenis, terwijl door de wending, die Johannes er aan geeft, dat zij de zalf bewaard heeft voor den dag zijner begrafenis, de oorspronkelijke zin tot onverstaanbaar wordens toe veranderd is. Dat aan het reeds van te voren geschieden der zalving zoo hooge beteekenis werd gehecht kan eerst dan op voldoende wijze verklaard worden, als de eigenlijke zalving van het ligchaam van Jezus bij zijne begrafenis niet was geschied, hetgeen dan ook inderdaad volgens Mattheüs en Marcus niet het geval is geweest, volgens Lukas alleen werd voorgenomen, en alleen volgens Johannes, en wel terwijl daarbij honderd ponden specerijen werden verbruikt, werkelijk heeft plaats gehad: eene bijzonderheid, waarop wij ter regter plaatse zullen terugkomen.

Deze uitspraken van Jezus vormen echter slechts het slot van het tafereel, dat de vrouw met de balsemflesch, die over Jezus hoofd wordt leeggegoten, ons voorstelt. Hare daad wordt eerst door de jongeren als verkwisting berispt, terwijl zij er op wijzen, hoeveel goeds men den armen had kunnen doen met het geld, dat de kostbare zalf waard was; daarop door Jezus als wel gedaan in bescherming genomen, daar het nooit zou ontbreken aan armen en aan de gelegenheid om hun wel te doen, maar hij zelf, en daardoor de mogelijkheid om hem liefde en eer te betoonen, hun weldra zou ontnomen worden. 't Is niet onwaarschijnlijk, dat dit alles werkelijk zoo gesproken is; maar als hetgeen Jezus verder zegt, namelijk dat de vrouw hem reeds vooruit balsemde ter begrafenis, geheel het aanzien heeft, door de eerste Christenheid er aan toegevoegd te zijn, die het zeer hinderlijk was, dat het ligchaam des meesters bij zijne begra-

fenis niet zou gebalsemd zijn, dan komt men van zelf ook op het vermoeden, dat eene gelijksoortige aanleiding bestaat voor het reeds gemelde voorafgaande woord van Jezus. Men kan zich onder de eerste Christenheid als overdrijving van hare hoogschatting der armoede eene rigting denken, die alleen de weldadigheid tegenover de armen, het geven van aalmoezen, als een waarlijk goed werk beschouwde, daarentegen alles als verkwisting veroordeelde, wat tot opsiering en verfraaijing der openbare eeredienst moest verstrekken. Tegenover deze nuchtere ebionitiesche rigting doet zich hier de behoefte der persoonlijke vereering van den Christus gelden, en het is niet zonder beteekenis, dat juist de vierde Evangelist de zaak zoo ver drijft, dat hij die tegenwerpingen aan den nood der armen ontleend enkel als huichelarij beschouwt, en dienovereenkomstig haar door Judas, den dief en lateren verrader, doet opperen, in plaats van in 't algemeen door al de jongeren, gelijk bij Mattheüs, nadat Marcus onbepaald van eenige gesproken heeft. Natuurlijk: was het tegenover den Messias, dien de Christenen uit de Joden vereerden, reeds ongepast de kosten, die ten zijnen gerieve gemaakt waren, af te keuren, waar dit tegenover het vleeschgeworden goddelijk scheppingswoord geschiedt, kan het slechts als het toppunt van verdorvenheid worden voorgesteld.

Doch evenmin als op het standpunt van den vierden Evangelist een der schoon dan ook zwakke, toch altijd goedgezinde elven de zalving kon veroordeeld hebben, maar de verlorene twaalfde dit moest hebben gedaan, kon ook eene zoo voortreffelijke, zoo geheel met de waardigheid van den Zoon Gods strookende daad door de eerste de beste onbekende, maar moest zij door haar, die Jezus het diepst vereerde en het best begreep, zijn verrigt. Eene zoodanige vond de schrijver van het vierde Evangelie, gelijk wij reeds vroeger gezien hebben, in die door Lukas vermelde Maria, de zuster van Martha, die, trouwens bij dezen Evangelist noch te Bethanië woonachtig is, noch aan de zalving deel heeft, maar, terwijl hare zuster Jezus op zijnen doortogt eene gastvrije ontvangst bereidt, met gespannen aandacht aan Jezus voeten gezeten naar zijn woord luistert en daarom door hare bedrijvige zuster bij Jezus verklaagd, maar door dezen in bescherming genomen wordt (Luk. 10, 38—42). Zij en geene andere moest de zalvende vrouw zijn geweest; gelijk zij daar aan Jezus voeten gezeten is, moest zij hem ook hier, niet gelijk Mat-

theüs en Marcus verhalen het hoofd, maar de voeten gezalfd, niet maar eene onbepaalde hoeveelheid, maar een geheel pond balsem van den kostelijksten nardus, ter waarde van drie honderd denariën, daarvoor gebruikt hebben. Bij de nadere omschrijving van den balsem en de opgave zijner waarde in cijfers is de vierde Evangelist hier, gelijk meermalen bij dergelijke, de zaken veraanschouwelijkende en vergrootende bijzonderheden, geleid geworden door de voorstelling, die de tweede Evangelist hieromtrent gaf.

Aan het aan Lukas 10 ontleende zusterpaar had Johannes, gelijk wij vroeger zagen, Lazarus als broeder toegevoegd en zoo maakt hij zich af van Simon den melaatschen, wiens plaats door den gestorven en door Jezus opgewekten Lazarus wordt ingenomen. Doch deze treedt niet geheel in diens plaats; hij komt namelijk bij Johannes niet voor gelijk Simon als huis- en gastheer, maar slechts als een der dischgenooten, terwijl Martha bedient, evenals zij in het verhaal van Lukas met veel dienens bezig is. Men bespeurt dat de vierde Evangelist niët uitdrukkelijk de gewone voorstelling willen tegenspreken, volgens welke de zalving in het huis van Simon plaats vond; daarom zwijgt hij enkel van hem en noemt Lazarus, doch zonder dezen bepaald diens plaats te doen innemen; zoodat men bij hem niet weet, wie dan toch eigenlijk voor Jezus dit gastmaal heeft aangerigt, en slechts uit het dienen van Martha kan raden, dat Jezus volgens Luk. 10, 38 in hare, of haars broeders woning ontvangen wordt.

Doch in het verhaal van den vierden Evangelist komt ook eene bijzonderheid voor, die ons aan geheel iets anders als aan het berigt van Lukas omtrent Maria en Martha doet denken. Dat hij, verschillend van de beide eerste, Maria niet het hoofd, maar de voeten van Jezus laat aanraken, zouden wij des noods als een weêrklank daarvan kunnen beschouwen, dat Maria daar bij Lukas aan Jezus voeten is gezeten; maar dat zij zijne voeten met hare haren droogt, is iets zoo geheel eigenaardigs, dat wij noodzakelijk vragen moeten, wat dit beteekent en vanwaar het zijn oorsprong heeft. Wat het eerste betreft, men kan het als een teeken van innige, ootmoedige zelfverloochening, en misschien daarom als eene vrucht der verbeelding van den Evangelist zelve beschouwen; doch zoodra wij die bijzonderheid ook nog in een ander evangeliesch verhaal ontmoeten, zullen wij moeten aannemen dat er tusschen beide verhalen eenige zamenhang bestaat, en als zij in dat andere

verhaal dieper geworteld schijnt dan in het onze, zullen wij verder moeten onderstellen, dat dat andere verhaal de bron is, waaruit onze schrijver die bijzonderheid heeft geput. Inderdaad ontmoeten wij haar nu, en wel met alle teekenen van oorspronkelijkheid, in het alleen bij Lukas voorkomende verhaal van Jezus zalving door eene zondares (7, 36—50). Dat deze geschiedenis niet zoo geheel vreemd aan de onze, dat wil zeggen geenszins het verhaal van een geheel ander voorval is, naar men gewoonlijk onderstelt, kan uit onderscheidene kenteekenen worden afgeleid. Reeds dit moet opvallen, dat Lukas overigens van geene zalving weet, en derhalve deze zalving door de zondares, die trouwens niet te Bethanië en in Jezus laatste levensdagen, maar tijdens zijne werkzaamheid in Galilea geschiedt, de plaats der bethaniesche zalving inneemt. Ook bij hem heeft zij verder niet slechts gedurende een gastmaal plaats, maar de heer des huizes en de gastheer draagt ook denzelfden naam als de bethaniesche bij Mattheüs en Marcus, namelijk Simon, met dit onderscheid alleen dat hij niet als de melaatsche, maar als farizeër nader aangeduid wordt, gelijk strookt met de rol, die hij tegenover de zondares moet vervullen. Evenals bij Mattheüs en Marcus draagt de vrouw verder haren balsem in eene albasten flesch; evenals dáár wordt zij, hoewel niet met luider stem door de jongeren, in stilte door den huisheer berispt en door Jezus verdedigd, waarbij trouwens aanval en verdediging overeenkomstig de veranderde persoonlijkheid der vrouw geheel verschillend zijn.

Doch hoe kan juist deze verandering verklaard worden? of is het in één woord denkbaar, dat de hooggeroemde vrouw, die ten bewijze van haren diepen eerbied de zalfflesch op Jezus hoofd leeggoot, in de overlevering of door eenen schrijver werd omgeschapen in eene beruchte zondares, die boetvaardig Jezus voeten met hare tranen besproeide, met hare haarlokken afdroogde, met kussen bedekte en met zalf overgoot? Hierbij moeten wij ons herinneren, dat „de geschiedenis van eene vrouw, die bij Jezus van vele zonden was aangeklaagd," zoo goed als die eener vrouw, die hem zalfde, tot de oudste evangelische overlevering behoorde. Men zegt dat zij te lezen stond in het Evangelie der Hebreën en ook Papias haar had verhaald [1]). Dat haar vele zonden vergeven waren, wordt van de zondares bij Lukas uitdrukkelijk gezegd (vs. 47);

[1]) Euseb. Hist. eccl., III, 39, 17.

daarentegen wordt zij niet werkelijk bij Jezus verklaagd, maar de farizeër denkt alleen bij zichzelf, dat als Jezus een profeet was, hij ook weten moest, wat voor eene hem daar hare hulde bewees. Daarentegen ontmoeten wij in het vierde Evangelie in de perikope der echtbreekster (8, 1—11), wier echtheid wel door de kritiek betwijfeld wordt [1]), doch die, schoon dan ook niet als bestanddeel van dit Evangelie, in elk geval zeer oud is, eene vrouw, die, hoewel slechts wegens ééne zonde, op welke zij betrapt is, uitdrukkelijk bij Jezus aangeklaagd en door hem in bescherming genomen wordt.

Dat de paulinieschgezinde Lukas, waar hij een dergelijk verhaal in het Evangelie der Hebreën aantrof, zich daardoor bijzonder aangetrokken moest gevoelen, blijkt van zelf, maar evenzeer valt het in het oog dat het hem niet voldoen kon in de gestalte, waarin wij het thans in het Evangelie van Johannes ontmoeten. Hier speelt de vrouw geheel eene passieve rol; zij zoekt Jezus niet op, maar wordt door anderen tot hem gebragt, doet ook niets, terwijl zij voor hem staat, maar hare aanklagers, farizeën en schriftgeleerden, zijn het, die van dit geval gebruik maken om Jezus eene strikvraag ter beantwoording voor te leggen, die hen echter door een beroep op hun eigen schuldgevoel op eene uit historiesch oogpunt beschouwd echter hoogst onwaarschijnlijke wijze ontwapent. Overeenkomstig Lukas geheele standpunt moest hij hier de heilsbehoefte der zondares zich zelve meer openbaren, hare komst tot Jezus meer als eene vrijwillige doen voorkomen. Immers zijn verloren zoon was, zij het dan ook door den nood gedrongen, toch uit eigene beweging tot den vader teruggekeerd en had hem zijne schuld bekend; Zaccheüs, de overste der tollenaars, had uit vurige begeerte om Jezus te zien, eenen boom beklommen; de tollenaar in den tempel had om vergiffenis smeekend zich op de borst geslagen. Zoo moest ook de zondares op eene of andere wijze de verschoonende behandeling, die Jezus haar deed wedervaren, hebben afgesmeekt. Als zoodanig eene poging van hare zijde kon de zalving worden beschouwd, en daar de vrouw, aan welke deze werd toegeschreven, door de oudere Evangelisten niet werd genoemd, noch eenige andere bijzonderheid omtrent haar medegedeeld was, stond des te minder iets aan eene combinatie van beide verhalen in den weg, wijl de benaming van zondaar en zondares, altijd

[1]) B. v. door Ewald, Die johann. Schriften, I, 270. Daarentegen wordt hare echtheid verdedigd door Hilgenfeld, Die Evangelien, 285 vlg.

aangenomen dat zij boete deden, in den zin des Evangelies niets onteerends bezat. Als eene demoedige zondares mogt de vrouw echter niet Jezus hoofd, maar slechts zijne voeten aanraken; het eerste, waarmede zij deze besproeide, moesten de tranen zijn, die van haar berouw getuigden; zij mogt hare haren niet te goed achten om de met hare tranen bevochtigde voeten des Heeren daarmede af te droogen, noch hare lippen, om ze te kussen, noch de kostbaarste olie, om ze te zalven: louter bijzonderheden, die nog bijzonder uitkomen door het hoogmoedige verzuimen der daarmede overeenstemmende beleefdheidspligten van de zijde des farizeeschen gastheers. In verband daarmede is dan ook niet de verkwisting, maar het karakter der zalvende vrouw het onderwerp van het gesprek, dat hier niet tusschen Jezus en zijne jongeren, maar tusschen hem en den farizeeschen gastheer wordt gevoerd. Terwijl de farizeër haar als eene verachtelijke en door hare aanraking ook Jezus vernederende persoon beschouwt, stelt Jezus de farizeesche eigengeregtigheid als bron der liefdeloosheid, de door de zondares afgebedene en door hem verleende schuldvergiffenis als bron der opofferende liefde in eene gelijkenis voor, die om menigen trek als een tegenhanger der gelijkenis van den koning, die rekening houdt met zijne knechten (Matth. 18, 23—35), kan beschouwd worden. In beide komen twee schuldenaars voor, de een met eene grootere, de ander met eene geringere schuld; met dit onderscheid alleen dat bij Lukas beide denzelfden schuldeischer, bij Mattheüs de eene knecht den koning, de andere zijnen mededienstknecht geld schuldig is. Bij Mattheüs wil de knecht, wien de koning op zijn smeeken de grootere schuld heeft kwijtgescholden [1]), zijnen mededienstknecht de geringere som gelds niet kwijtschelden, en wordt derhalve als een afschrikwekkend voorbeeld tentoongesteld; bij Lukas is omgekeerd hij, wien veel wordt kwijtgescholden, ook de zoodanige, die (hier trouwens den man, die hem de schuld heeft kwijtgescholden, daar er geen sprake is van iemand, die op zijne beurt hem iets zou schuldig zijn) het meest liefheeft, en slechts van hem, wien minder kwijtgescholden is, of die als een eigengeregtig farizeër minder kwijtschelding meent te behoeven, wordt gezegd, dat hij ook weinig zal liefhebben.

[1]) Hier ontmoeten de beide gelijkenissen elkander tot in de in beide gebezigde bewoordingen. Matth. 18, 25: *μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι*. Luk. 7, 42: *μὴ ἐχόντων δὲ αὐτῶν ἀποδοῦναι*.

Wij hebben hier dus eene groep van vijf verhalen, in het midden van welke 1) die van Mattheüs en Marcus voorkomt aangaande de onbekende, die bij gelegenheid van eenen maaltijd te Bethanië Jezus het hoofd gezalfd had, en daarom door de jongeren van verkwisting beschuldigd, maar door Jezus in bescherming genomen was. Ter uiterste linkerzijde van dit verhaal staat 2) dat van het Hebreër-Evangelie van eene zondares, die bij Jezus aangeklaagd en door hem (waarschijnlijk, want het oorspronkelijke verhaal bezitten wij niet meer) onveroordeeld, alleen met de vermaning, om niet meer te zondigen, werd heengezonden; ter uiterste regterzijde 3) dat van Lukas omtrent de twee zusters Martha en Maria, van welke de eene Jezus in haar huis herbergt en met bedrijvige zorg bedient, terwijl de andere aan zijne voeten zit te luisteren en tegen de berisping harer zuster door hem wordt in bescherming genomen. Het eerste en tweede dezer verhalen combineert Lukas 4) in zijn verhaal van de zondares, die Jezus voeten zalft; het eerste en derde Johannes 5) in zijn verhaal van de zalvende Maria, met dit onderscheid alleen, dat hij tevens aan het vierde, gecombineerde verhaal van Lukas de bijzonderheden van het zalven der voeten en het afdroogen met de haren heeft ontleend, die ook geheel strooken met het sentimenteele karakter zijner bethaniesche Maria.

85.

De Paaschmaaltijd en de instelling des Avondmaals.

Evenals de maaltijd te Bethanië gewigtig was in het oog der eerste Christenen vooral om der wille der zalving, die toen met Jezus was geschied, als eene van te voren hem verleende schadeloosstelling voor de eer, die hem na zijnen dood niet mogt te beurt vallen, zoo was dit ook het geval met den paaschmaaltijd, dien hij kort voor zijnen dood met de zijnen nog te Jeruzalem gehouden had, en wel daarom, wijl zich aan dezen maaltijd het gedachtenismaal vastknoopte, welks herhaalde viering het eigenlijke middenpunt van het oudchristelijke gemeenteleven vormde.

Eene zoo gewigtige plegtigheid moest bovenal op eene wijze zijn ingesteld, die met hare waardigheid strookte; de insteller van het nieuwe bondsmaal moest reeds in de beschikkin-

gen, door hem voor dien maaltijd genomen (Matth. 26, 17—19; Marc. 14, 12—15; Luk. 22, 7—13), zijne hoogere volmagt hebben bewezen. Gelijk hij, toen het er op aan kwam de hoofdstad op waardige wijze binnen te trekken, slechts zijne boden behoefde vooruit te zenden, om door het enkele woord dat de Heer het noodig had den eersten den besten bewoner van het naburige dorp te bewegen om hem een rijbeest af te staan, zoo behoeft hij thans volgens Mattheüs zijne jongeren slechts tot een of ander burger der hoofdstad te zenden met de boodschap, dat de meester voornemens was bij hem den paaschmaaltijd te vieren, om zonder eenig bezwaar het daartoe vereischte vertrek ter zijner beschikking gesteld te zien. Reeds hierin is, daar aan eene voorafgemaakte afspraak niet gedacht kan worden, als men op den zin van des Evangelists woorden let, iets wonderbaars gelegen, hetzij, dat men zich dit voorstelle als de magiesche kracht van Jezus woord, of als eene beschikking Gods ten zijnen gunste. Dit is het wonderbare van de zaak, ook zelfs zonder dat men in aanmerking behoeft te nemen, hoe moeijelijk, zoo niet onmogelijk, het natuurlijk bij den toevloed van vreemde feestgenooten ten tijde van het paaschfeest moest zijn, om op den morgen van den eersten feestdag nog voor den avond een lokaal in de stad beschikbaar te vinden.

Doch ligt deed zich de verzoeking gevoelen, om het wonderbare nog aanschouwelijker te doen uitkomen, door deze bestellingsgeschiedenis geheel naar het model der bestelling van den tot den intogt benoodigden ezel in te rigten. Bij Marcus en Lukas zien wij dit reeds daarin, dat Jezus bij hen niet als bij Mattheüs in 't algemeen zijne jongeren, maar, als om den ezel, twee van hen (volgens Lukas Petrus en Johannes) afzendt; want, evenals de beide afgezanten daar eenen vastgebonden ezel zouden vinden, en gelijk Samuel eens aan Saul ten bewijze zijner zienersgave had voorspeld, dat hij onderscheidene menschen zou ontmoeten, van welke eenige spijs en drank droegen (1 Sam. 10, 2 vlg.), zoo kondigt Jezus hier bij de twee middelste Evangelisten dezen beiden jongeren aan, dat hen, als zij in de stad kwamen, een mensch met eene waterkruik zou ontmoeten, dien zij in het huis, dat hij binnenging, moesten volgen en den heer des huizes uit naam huns meesters vragen naar het vertrek, waarin hij met zijne jongeren het paaschlam eten kon; waarop de man hun eene groote gespreide opperzaal zou wijzen, waar zij dan toebe-

reidselen tot den maaltijd konden maken; hetgeen dan ook alles juist zoo geschiedt.

Met deze geheele bestellingsgeschiedenis heeft de vierde Evangelist zich hier, evenals hierboven bij den intogt, in het geheel niet ingelaten; evenals hij Jezus daar den ezel zonder nadere opgave van wijze waarop laat vinden, zoo laat hij hier een gastmaal aangerigt worden, zonder te zeggen, waar en hoe (13, 1 vlg.). Maar is dan de maaltijd, waarvan hij gewaagt, ook werkelijk dezelfde, als waarvan de synoptici spreken? Dit schijnt niet het geval te zijn; want terwijl de synoptici hunnen maaltijd uitdrukkelijk den paaschmaaltijd noemen, geeft Johannes de meest bepaalde aanduidingen, dat de maaltijd door hem bedoeld een maaltijd vóór het paaschmaal is geweest, en terwijl de synoptici gedurende den maaltijd de instelling des avondmaals doen plaats vinden, verhaalt Johannes van eene voetwassching, die Jezus gedurende het maal aan zijne jongeren volvoerde.

Als volgens Mattheüs op den eersten dag der ongezuurde brooden de jongeren tot Jezus komen met de vraag: „Waar wilt gij, dat wij het paaschmaal voor u bereiden?" en als het daarop, nadat de vereischte beschikkingen zijn gemaakt, verder heet, dat Jezus des avonds met de twaalven aanzat (Matth. 26, 20), volgens Lukas (22, 15) met de verklaring, hoezeer hij verlangd had dit pascha met hen te eten nog vóór zijn lijden: dan hebben wij hier het paaschmaal, dat volgens de mozaiesche instelling (2 Moz. 12) op den avond van den 14 Nisan gegeten moest worden [1]). De uitvlugt echter, dat Jezus misschien, hetzij met het oog daarop, dat hij den volgenden dag sterven moest, hetzij een door de menigte der feestelingen noodzakelijk geworden (maar helaas! nergens aan te wijzen) gebruik volgende, het maal een dag vroeger heeft gebruikt, snijdt Lukas niet alleen daardoor af, dat hij den dag den zoodanige noemt, waarop het paaschlam moest geslagt worden (22, 7), maar inderdaad reeds Mattheüs door zijnen „eersten dag der ongezuurde brooden," welke volgens de instelling van Mozes (2 Moz. 12, 15. 18), de 14e en geenzins de 13e Nisan was.

[1]) Daar de Joden rekenden dat de dag ten 6 uur des avonds begon, behoorde het voor het eten van het paaschlam bepaalde avonduur eigenlijk reeds tot den 15den Nisan als het begin van dezen hoogen feestdag; volgens de gewone spreekwijze echter, evenals in de bovengemelde plaats der wet, wordt het nog tot den 14den Nisan gerekend.

Daarentegen vinden wij bij Johannes niet alleen niet het minste spoor daarvan, dat het bedoelde maal het paaschmaal is geweest, maar als het heet (13, 1 vlg.), dat Jezus *voor* het paaschfeest, in het bewustzijn deels van zijn naderend einde en deels van zijne hooge waardigheid, bij eenen maaltijd dit of dat verrigt heeft, dan was dit maal dus niet de paaschmaaltijd zelf, maar een vroegere maaltijd. Als dan verder Jezus vermaning aan Judas, om haastiglijk te doen wat hij doen wilde, door de jongeren aldus wordt verstaan, dat Jezus hem misschien opdroeg, om te koopen wat zij voor het feest noodig hadden (13, 29), dan moest het feest, en inzonderheid de paaschmaaltijd nog gevierd worden, daar men juist voor dezen allerlei inkoopen moest; en dat het nog niet voorbij was, blijkt ten slotte ontegenzeggelijk daaruit, dat de Joden op den volgenden morgen het heidensche praetorium niet willen binnengaan, opdat zij zich niet verontreinigen, maar het pascha kunnen eten (18, 28).

Wil men nu echter wegens dit zoo in het oog loopende verschil, dat er met betrekking tot dezen maaltijd tusschen de synoptici aan den eenen, en Johannes aan den anderen kant bestaat, twee maaltijden aannemen, waarvan de eene met de voetwassching op den 13den, de andere met het avondmaal als paaschmaal op den 14den Nisan zou zijn gehouden [1]), dan blijkt ons spoedig uit andere bijzonderheden, dat beide partijen toch veeleer slechts éénen maaltijd bedoelen. Want zoowel volgens Johannes als volgens de synoptici wordt tijdens dit maal het verraad van Judas, en terwijl of althans onmiddellijk nadat men van tafel opstaat, de verloochening van Petrus door Jezus voorspeld, en wel deze laatste ook bij Johannes, omtrent wien men toch meent dat hij van den vroeger gehouden maaltijd spreekt, als iets, dat nog vóór het eerste hanengekraai geschieden zou (13, 38). Deze tijdsbepaling toont tevens aan, wat trouwens buitendien reeds zoowel uit den aanvang van het johanneïesche verhaal, waar de voetwassching als het laatste teeken van liefde door Jezus zijnen jongeren gegeven voorgesteld wordt, als uit de afscheidsrede en het heengaan naar de plaats der gevangenneming voldoende blijkt, dat Johannes even goed als de synoptici den laatsten maaltijd van Jezus met zijne jongeren wil schetsen. Doch daar nu deze eenige

[1]) Zoo vroeger b. v. Hess, in den jongsten tijd o. a. Röpe, Historisch-kritische Abhandlung, dass das Mahl des Fusswaschens Joh. 13 mit dem Passahmahle nicht identisch sei (1856).

en laatste maaltijd van Jezus bij de synoptici even ontwijfelbaar de eigenlijke paaschmaaltijd, als bij Johannes een op den voorgaanden avond gehouden maaltijd is, zoo bestaat hier eene zoo volkomene tegenstrijdigheid, als ooit ergens kan aangetroffen worden, waarbij noodzakelijk een van beide partijen moet ongelijk hebben [1]).

Dat er, ook waar dit verschil zoo duidelijk in het oog valt, godgeleerden gevonden worden, die het bestaan daarvan willen loochenen, bewijst enkel, dat in de theologie nog geheel andere belangen als alleen de vraag naar waarheid in het spel zijn; en dat zij daarbij op tegenovergestelde wijze te werk gaan, zoodat sommige Johannes naar de voorstelling der synoptici, andere de synoptici naar de voorstelling van Johannes zoeken te plooijen, weder andere eindelijk het een zoo wel als het andere mogelijk vinden [2]), bewijst enkel dat zij tot zoodanig eene uitlegging door geen der onderscheidene teksten, maar alleen door dat vreemdsoortige belang genoopt worden, dat er niet naar vraagt wie van beide partijen gelijk heeft, als beide slechts onder één hoedje gebragt, dat wil zeggen beider historiesch gezag gehandhaafd wordt. Opdat geen van beide ongelijk moge hebben, moet een van beide zich het grootste onregt, dat wil zeggen de geweldaadigste verdraaijing zijner klare woorden en zijner ondubbelzinnige meening getroosten. Doch hier loopt nu ook de grensscheiding tusschen

[1]) Hoe beide voorstellingen zich tot elkander verhouden kan uit onderstaande tabel blijken, die ook den verderen loop der lijdensweek aantoont:

Dagen der maand en feestdagen volgens de Synoptici.	Dagen der week volgens al de Evangelisten.	Dagen der maand en feestdagen volgens Johannes.
14 Nisan.	Donderdag.	13 Nisan.
Des avonds	de	maaltijd.
15 Nisan.	Vrijdag.	14 Nisan.
Eerste feestdag.		
Lijden	en	sterven van Jezus.
16 Nisan.	Zaturdag.	15 Nisan.
Tweede feestdag.		Eerste feestdag.
Jezus	rust	in het graf.
17 Nisan.	Zondag.	16 Nisan.
Derde feestdag.		Tweede feestdag.
Op den vroegen	morgen	Jezus opstanding.

[2]) Het eerste gevoelen wordt voorgestaan o. a. door Wieseler, Chronol. Synopse, 334 vlg.; het tweede door Weizel, Die christl. Passahfeier der drie ersten Jahrhunderte, 315 vlg.; het derde door Schleiermacher in zijne Voorlezingen.

zulke theologen, met welke men nog een verstandig woord kan spreken, en die, welke men aan hunne eigene dwaasheid en aan het beginsel, aan welks dienst zij zich hebben overgegeven, moet overlaten.

Daarmede wordt echter nog niet gezegd, dat al die theologen, die erkennen dat er in dit opzigt eene tegenstrijdigheid tusschen de voorstelling der synoptici en die van Johannes bestaat, daarom reeds geheel onbevooroordeeld te werk gaan. Want als het er nu op aankomt te beslissen wie van beide partijen gelijk en wie ongelijk heeft, dan scharen de getrouwe aanhangers zich om hunnen Johannes, die geen ongelijk mag hebben, daar zij zelven dan met hun op hem gebaseerd nieuwerwetsch geloof ongelijk hebben zouden. Dat is een voorbehoud, zoo onwaar, en bedriegelijk, als er ooit een bestaan kan; het historiesch onderzoek is een gezworengerigt, dat zonder naar de mogelijke gevolgen te vragen zijne uitspraak doen moet. Als het vierde Evangelie niet uit zich zelf zijne geloofwaardigheid bewijzen kan, dan moet en zal het oordeel daaromtrent ongunstig luiden, wat bezwaren en verlegenheid dit der theologie van onzen tijd ook berokkenen moge.

Onderzoeken wij daarom de beide tegenstrijdige voorstellingen, dan blijkt ons dat de synoptiesche, volgens welke Jezus laatste maaltijd het paaschmaal op den avond van den 14den, en zijn sterfdag de dag van het paaschfeest, de 15de Nisan, was, in elk geval de oudste is. Gelijk men gezien heeft, hebben onze drie eerste Evangelisten wel alle na de verwoesting van Jeruzalem geschreven, maar uit bronnen geput, die ten deele veel oudere palestijnsche overleveringen omtrent Jezus bevatten. In den strijd, die in de tweede helft der tweede eeuw herhaaldelijk over de viering van het paaschfeest tusschen de gemeenten van Klein-Azië en die te Rome gevoerd werd [1]), komt verder het gebruik, om den 14den Nisan door viering van het avondmaal te herdenken als den dag, waarop Jezus het paaschlam met zijne jongeren gegeten zou hebben, als eene overoude gewoonte voor, waarvoor de Klein-Aziaten zich inzonheid ook beriepen op het voorbeeld van den apostel Johannes. Ook de tegenpartij beriep zich intusschen voor haar gebruik,

[1]) Men raadplege omtrent dit geschil Euseb. Hist. eccl. V, 24; Chron. Paschal. Alex. ed. Bonn., I, 18 vlg.; Baur, Krit. Untersuchungen über die kanon. Evangel. 334 vlg.; Das Christenthum der drei ersten Jahrh., 156 vlg.; Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des N. T., 219 vlg; bovendien onderscheidene verhandelingen van beiden in Zeller's Theol. Jahrb. en Hilgenfeld's Zeitschrift für wiss. Theol.

om het paaschavondmaal zonder acht te slaan op den dag der maand eerst op den dag der opstanding, namelijk op den Zondag, te vieren, op de overlevering harer kerk; als elke echte kerkelijke strijd, was ook deze niet van historieschen, maar van dogmatieschen aard. Aan den 14[den] Nisan als den dag van het joodsche paaschmaal vast te houden scheen in lateren tijd een teeken van joodschgezindheid, dezen dag te laten varen, heette het Christendom van het Jodendom losmaken. Van daar zien wij spoedig ook in de oostersche kerk de mannen van den vooruitgang, eenen Apollinaris van Hierapolis, eenen Clemens van Alexandrië, het gebruik der roomsche gemeente volgen. Om het goede regt daarvan te staven, zeide men nu: Jezus hield den maaltijd op den dag vóór het Pascha, doch hij at het paaschlam niet, maar leed, terwijl de Joden het aten; zelf toch was hij het eigenlijke en ware paaschlam, de Zoon Gods, van welken het lam slechts het onbezielde zinnebeeld was geweest. Dit was de chronologiesche uitwerking van het denkbeeld, reeds door den apostel Paulus (1 Kor. 5, 7) uitgesproken, dat Christus als een paaschlam voor ons geofferd was; dezelfde gedachte ligt echter ook aan de voorstelling van den vierden Evangelist ten grondslag. Jezus heeft vóór zijn lijden geen paaschmaaltijd meer gevierd, maar heeft zelf de plaats van het paaschlam ingenomen, door op denzelfden dag en dezelfde ure, gedurende welke de voorbeduidende paaschlammeren voor het brandoffer-altaar in den voorhof des tempels geslacht werden, als het ware lam Gods op Golgotha zijn bloed te vergieten [1]). Eerst Apollinaris wijst, omtrent het jaar 170 n. C., op deze voorstelling van den vierden Evangelist, terwijl hij daarop opmerkzaam maakt, dat de voorstanders der tegenovergestelde meening, die zich op Mattheüs beroepen (zoo zij althans diens voorstelling niet, gelijk Apollinaris schijnt gedaan te hebben, met die van Johannes wisten overeen te brengen), de Evangeliën met elkander doen in strijd geraken. Als nu, gelijk ons uit zoo velerlei kenteekenen blijkt, het Evangelie van Johannes niet van veel vroeger dagteekent, dan leeren wij hier de aanleiding kennen,

[1]) Ik bedien mij hier van de treffende woorden van een zeer regtzinnig theoloog: Krafft, Chronol. und Harmonie der vier Evangel., 130 vlg. Misschien is juist deze typiesche verhouding de rede, waarom Johannes (12, 1) den maaltijd te Bethanië, waarbij Jezus ter begrafenis gezalfd werd, op den zesden dag voor het pascha, namelijk den 10[den] Nisan, stelde, op welken dag men volgens 2 Mos 12, 3—6, gewoon was de paaschlammeren te kiezen. Vergel. Hilgenfeld, Die Evangelien 298; Urchristenthum, 40.

waarom het de zaak aldus voorstelt; wij begrijpen, waarom het Jezus laatsten maaltijd vóór het paaschmaal en Jezus dood op den dag van dit maal stelde, en derhalve alles een dag vroeger deed geschieden, dan de andere Evangelisten het hadden beschreven: die reden was het met zijne geheele standpunt ten innigste zamenhangende streven, om Jezus op het toppunt zijner werkzaamheid niet meer het overbodig geworden joodsche feest te doen medevieren, maar door zijnen dood, die in de plaats daarvan trad, den grondslag eener nieuwe godsdienst te doen leggen.

Even gemakkelijk als het hiernaar valt zich voor te stellen, hoe de vierde Evangelist er toe komen kon eene ongeschiedkundige voorstelling van de zaak te geven, zoo moeijelijk schijnt het aan den anderen kant ten volle te erkennen, dat de synoptici nu bij hunne tijdsbepaling het regt aan hunne zijde hebben. Wel oppert men geen bezwaar tegen het paaschmaal; maar des te meer tegen hetgeen verder in dien nacht en op den volgenden dag voorviel. Dat de hooge raad in een zoo heiligen nacht, als die, welke op den paaschmaaltijd volgde, en op zulk een heiligen dag, als de volgende eerste feestdag was, niet slechts gewapende dienstknechten zou uitgezonden hebben om Jezus gevangen te nemen, maar ook persoonlijk gerigt gehouden, Jezus verhoord, veroordeeld en bij den landvoogd zou hebben aangeklaagd, en de Romeinen zou aangespoord hebben op zulk eenen feestdag de doodstraf te voltrekken, acht men ten hoogste onwaarschijnlijk. Doch ook Johannes laat de hoogepriesters en farizeërs dienstknechten uitzenden om Jezus op den voornaamsten dag van het loofhuttenfeest te grijpen, al zegt hij er niet uitdrukkelijk bij dat zij gewapend waren (7, 45; vergel. 32), en volgens de Handelingen (12, 3 vlg.) deed Herodes gedurende de dagen der ongezuurde brooden Petrus gevangen zetten, waarbij hij echter voornemens was zijne veroordeeling en teregtstelling eerst na den afloop van het feest te doen plaats hebben. In hoever het joodsche geregtswezen zich te dien tijde naar de joodsche sabbat- en feestdagen regelen moest, weten wij slechts zeer onvolkomen, daar wij uit Josephus omtrent dit punt niet bijzonder veel leeren, en de Talmud eene hoogst onvoldoende, zelfs zich hier en daar tegensprekende autoriteit is [1]). Zoo leert hij ons wel aan den eenen kant, dat de hooge raad ook op sabbat- en feestdagen,

[1]) Vergel. dienaangaande Bleek, Beiträge, I, 140 vlg; Gfrörer, Das Heiligthum und die Wahrheit, 197 vlg.

alleen niet in zijn gewoon lokaal, vergaderde; doch dat dit ook geschiedde om teregtstellingen te houden wordt niet gezegd, ja elders wordt het spannen van de vierschaar gerekend onder de op den sabbatdag verbodene dingen. Wat echter de teregtstelling betreft, bezitten wij eene uitspraak van Rabbi Akiba uit den tijd van Hadrianus: Wie iets spreekt tegen de schriftgeleerden, wordt naar Jeruzalem gevoerd bij gelegenheid van een der drie groote feesten, om op het feest gedood te worden, opdat het volk daaraan een voorbeeld neme. Trouwens hij zegt niet of dit juist op den hoofdfeestdag geschiedde; doch de teregtstelling geeft minder zwarigheid, daar deze in elk geval door de Romeinen werd volvoerd.

Nu beweert men echter verder, dat, afgezien van al het andere, de voorstelling der synoptici met zich zelve in strijd is, daar zij den dag van Jezus teregtstelling eenen naam geven, die met hunne eigene bewering, dat het de eerste en voornaamste dag van het paaschfeest en derhalve de voorafgaande maaltijd het paaschmaal geweest is, in tegenspraak is. Zij bestempelen hem namelijk (Matth. 27, 62; Marc. 15, 42; Luk. 23, 54) met den naam van den dag der voorbereiding of voorsabbat; zoo nu kon echter de eerste paaschdag, die als al de eerste dagen der groote feesten den sabbat gelijk werd geacht, niet genoemd worden; doch deze benaming moest haren oorsprong hebben in een ouder verhaal, waarin de dag van Jezus teregtstelling, evenals bij Johannes, niet de eerste feestdag, maar de daaraan voorafgaande dag was. Daarop wijst ook het berigt van Lukas, dat de vrouwen op den avond der begrafenis nog specerijen en zalven bereid, maar naar het voorschrift der wet den volgenden sabbat in rust hebben doorgebragt (23, 56). Ware de dag, waarop Jezus stierf en begraven werd, de eerste dag van het paaschfeest geweest, dan hadden zij zich op dezen evenmin als op den daarop volgenden sabbatdag met het gereedmaken der specerijen mogen onledig houden; slechts bij Johannes bestaat er eene gezonde reden voor den haast, waarmede men nog op den avond het lijk van het kruis neemt met het oog op de heiligheid van den volgenden dag, daar bij hem de dag der teregtstelling de dag vóór het paaschfeest, en eerst de volgende dag de eerste feestdag is. Doch ook bij Johannes wordt de dag der teregtstelling de dag der voorbereiding niet tot het pascha, maar tot den sabbat genoemd (19, 14), als reden, waarom de volgende dag niet mogt ontwijd worden, geenszins opgegeven, dat het

de eerste dag van het paaschfeest, maar dat het een sabbatdag was (19, 31), en slechts door hetgeen er bijgevoegd wordt, dat die sabbat groot, namelijk bijzonder heilig was, wordt te kennen gegeven, dat hij tegelijk de eerste feestdag was. Als wij derhalve ook in het vierde Evangelie, waar de sabbatdag te gelijk de feestdag is, aan de eerste eigenschap het meeste gewigt gehecht zien, dan staat het te dien opzigte op het zelfde standpunt als de drie eerste, die van de beide op elkander volgende dagen den tweeden, den sabbat, als den heiligeren beschouwen, en het vermoeden ligt voor de hand, dat men er toenmaals werkelijk, als het zoo uitkwam, zoo over dacht; gelijk dan ook zoodanig eene waardering van den sabbat boven alle andere dagen geheel overeenkomt met den geest van het latere Jodendom. In elk geval heeft Baur teregt opgemerkt, dat de schrijver van het eerste Evangelie, die door den tijd, waarin hij leefde, nog zoo goed met het Jodendom kon bekend zijn (en meer nog de oudere palestijnsche bronnen, waaruit hij putte), beter moest weten, wat volgens het toenmalige joodsche gebruik gaan kon, dan wij dit tegenwoordig weten kunnen, en dat, als hij er geen bezwaar in zag, dat Jezus op den eersten paaschdag was veroordeeld en ter dood gebragt, wij gevoegelijk daarin berusten kunnen.

Aan dezelfde beweegreden, die den vierden Evangelist noopte, Jezus den laatsten maaltijd een dag vroeger te doen houden, van het paaschmaal een op den vorigen dag gehouden maaltijd te maken, moeten wij het ook toeschrijven, dat hij niet gewaagt van de instelling des avondmaals (Matth. 26, 20—29; Marc. 14, 17—25; Luk. 22, 14—20) tijdens dezen maaltijd. Men zou noodwendig moeten aannemen, dat hij met het avondmaal als eene christelijke godsdienstplegtigheid is bekend geweest, ook al bleek dit niet uit het zesde hoofdstuk van zijn Evangelie; doch de meening, dat Jezus zelf het bij gelegenheid van zijnen laatsten maaltijd heeft ingesteld, schijnt reeds tijdens het leven van den apostel Paulus zoo algemeen verbreid te zijn geweest, dat de schrijver van het vierde Evangelie daarmede niet onbekend kon zijn, ook al hadde hij de synoptici niet gekend. Doch evenmin als op het standpunt van den vierden Evangelist Jezus laatste maaltijd een paaschmaal kon geweest zijn, mogt hij bij die gelegenheid het avondmaal hebben ingesteld, zoo dit althans niet het aanzien van eene loot eener joodsche feestviering zou verkrijgen. Dit aanzien, zou men nu wel kunnen zeggen, verkreeg het niet,

als Jezus laatste maaltijd op den avond vóór de viering van het paaschmaal was verlegd; daar de vierde Evangelist dit gedaan had, kon hij Jezus gerust tijdens dien maaltijd het avondmaal doen instellen. Maar in de voorstelling der eerste gemeente was, zooals uit de synoptiesche Evangeliën blijkt, de instelling van het avondmaal door Jezus met den paaschmaaltijd zoo eng verbonden, dat een laatste, ja in 't algemeen elke maaltijd van Jezus, waarmede die instelling werd vereenigd, altijd weder als paaschmaal zou beschouwd zijn geweest, en dat wie niet wilde aannemen, dat het avondmaal naar aanleiding van het paaschmaal was ingesteld, het in 't geheel niet bij eenen maaltijd mogt laten ingesteld worden. Doch dan kon het in het geheel niet ritueel ingesteld, doch slechts symboliesch aangeduid worden, gelijk dit met woorden in het zesde hoofdstuk, met voorbeduidende wonderteekenen in de uitdeeling van brood en wijn in dit Evangelie geschiedt. Zoo was het avondmaal wel ongetwijfeld door Jezus bedoeld en ingesteld, maar ingesteld niet op zinnelijk-reëele, maar op de mystiesch-ideëele wijze van het johanneïesche Evangelie, en niet als eene voortzetting van een joodsch feestgebruik, maar als iets nieuws, waardoor dat oude was afgeschaft.

Dit laatste stelt de vierde Evangelist nog op eene wijze voor, die toch weder eenigzins den schijn kan hebben eener aansluiting aan de gebruiken van het joodsche pascha. Toen Jezus omtrent den tijd, waarop de paaschlammeren geslacht werden, aan het kruis gestorven was en hem als het ware paaschlam de beenen niet gebroken waren (waarover later), stak een der soldaten met de lans in zijne zijde, en aanstonds vloot er bloed en water uit, opdat de schrift zou vervuld worden, welke zegt: „Zij zullen zien, in wien zij gestoken hebben" (Joh. 19, 33—37; vergel. Zach. 12, 10). Gestoken hadden zij namelijk in den Zoon Gods, wiens bloed de ware drank is (Joh. 6, 55), niet bloot in geestelijken, maar ook in stoffelijken zin, in het avondmaal; waarbij men het water, dat met het bloed uit de wond in de zijde vloot, behalve dat het op het doopwater sloeg, tegelijk kon doen slaan op het water, dat volgens oud-christelijk gebruik gewoonlijk met den avondmaalswijn werd vermengd [1]). Terwijl Jezus aldus in de synoptiesche Evangeliën aan het joodsche paaschmaal nog deelneemt en als eene voortzetting daarvan het avondmaal

[1]) Justin. Mart. Apol. I, 65 vlg.

instelt, sterft hij bij Johannes als het ware paaschlam, namelijk als de Zoon Gods, die zich opoffert voor de zonde der wereld, en doet uit zijne verwonde zijde den levensdrank vlieten, die door de bloedige offers der Joden wel reeds aangeduid was, maar eerst nu, in het christelijke avondmaal, waarachtig en werkelijk voorhanden is.

86.

De voetwassching, benevens de aankondiging van het verraad en de verloochening.

Als nu echter volgens de voorstelling van Johannes bij Jezus laatsten maaltijd noch het paaschlam gegeten, noch het avondmaal ingesteld was, dan was daarmede zijne eigenlijke beteekenis verloren gegaan; want de aankondiging des verraads en der verloochening, die dus nog overbleef, was niet voldoende om het aanzien te regtvaardigen, dat dien maaltijd algemeen werd toegekend. Geheel wilde echter de schrijver van het vierde Evangelie hem niet missen, deels wijl hij nu eenmaal in de christelijke overlevering die beteekenis had verworven, deels wijl hij als een geschikt uitgangspunt kon dienen voor de afscheidsreden, die hij te dezer plaatse in zijn verhaal wilde invlechten. Hij moest dus bedacht zijn op iets, dat die instelling kon vervangen, zoo mogelijk iets, dat aan den eenen kant, gelijk de uitdeeling van wijn en brood, het karakter van een symboliesch voorbeeld bezat, ten andere echter met de liefdes- en afscheidsreden, aan welke hij voornemens was hier eene plaats in te ruimen, in innerlijken zamenhang stond. Gelijk steeds doorzocht hij ook hier de synoptiesche berigten, die hij als zijne bronnen raadpleegde, of zij hem eene stof konden aanbieden, waaruit hij hetgeen hij noodig had kon scheppen, en zooals insgelijks meermalen het geval was, vond hij eene zoodanige bij Lukas. Dezen was, trouwens op hoogst bevreemdende wijze, door den strijd der jongeren, wie hunner het toch wel zijn mogt, op wien Jezus toespelingen betreffende het ophanden zijnde verraad doelden, het geschil der jongeren voor den geest gekomen over de vraag, wie de grootste was uit hun midden, en hij had daarom bij den laatsten maaltijd den door Mattheüs meer gepast met eene vroegere gelegenheid verbonden rangstrijd der jongeren laten ontbranden (Luk. 22, 24 vlg.; vergel. Matth. 20, 20 vlg.).

Naar aanleiding daarvan laat hij Jezus onder anderen zeggen, dat in tegenstelling met het gebruik der wereld de meeste onder hen gelijk de jongste, en de voornaamste gelijk de dienaar moest worden. „Wie toch is meer, die aanzit, of die bedient? Is het niet die aanzit? Ik nu ben in uw midden als een die bedient." Deze vergelijking wordt op eene andere plaats van hetzelfde Evangelie tot eene formeele gelijkenis gemaakt, daar het loon van hen, welke de Christus bij zijne wederkomst in den vereischten staat van zedelijke volkomenheid zal vinden, wordt voorgesteld onder het beeld van knechten, die de heer, als hij komt, wakende zal vinden. „Voorwaar zeg ik u," heet het hier, „hij zal zich omgorden en hen doen aanzitten en hij zal bij hen komen en hen bedienen." (Luk. 12, 37). Van deze beelden heeft de vierde Evangelist hier werkelijk een tafereel gevormd, waarbij hij Jezus zich met eenen linnen doek omgorden en den jongeren knechtendiensten bewijzen laat, met de toepassing aan het slot, dat als hij, die hun Heer en Meester is, zulks aan hen gedaan heeft, zij hetzelfde elkander moeten doen, daar de knecht niet meer is dan zijn heer, noch de gezant meer dan zijn zender (13, 4—16). De rol van dienstknecht vervult hij echter niet als de heer in genoemde gelijkenis door het aanbieden van spijzen, maar door een nog geringer dienstbetoon, de voetwassching, die daarbij tevens nog in de daardoor bewerkte reiniging eene andere zinnebeeldige beteekenis bezit. En tot een duidelijk bewijs, dat de Evangelist door dit verhaal de opening wil aanvullen, die door het uitwerpen der geschiedenis van de instelling des avondmaals is ontstaan, laat hij Jezus de voetwassching insgelijks als iets verrigten, dat in de gemeente moest herhaald worden, wanneer hij hem den jongeren verklaren laat, dat zij voortaan, gelijk hij hun, elkander de voeten moeten wasschen, en hij hun een voorbeeld heeft gegeven, dat zij moeten navolgen; hetgeen trouwens overeenkomstig de bedoeling van den Evangelist slechts zinnebeeldig is gemeend (vergel. overigens 1 Tim. 5, 10), maar toch zeker niet zonder bedoeling eenige overeenkomst bezit met het bij Paulus en Lukas voorkomende: „Doet dit, zoo dikwijls gij dien drinkt" enz.

Het zou natuurlijk mogelijk zijn, dat Jezus in den laatsten tijd tegen den ontrouwen jonger verdenking opgevat en dit ook niet verzwegen had; doch de Evangelisten laten hem op bovennatuurlijke wijze het verraad van Judas van te voren

weten en aankondigen (Mattheüs 26, 21—25; Marcus 14, 18—21; Luk. 22, 21—23; Joh. 13, 18—30), en zij doen dit uit eene beweegreden, die hen nopen moest, de zaak aldus voor te stellen, al had zij zich ook in werkelijkheid niet op die wijze toegedragen. Deze dogmatiesche beweegreden, waarom Jezus het verraad voorspeld en juist aan tafel voorspeld zou hebben, doet ons de vierde Evangelist kennen. Wat het eerste aangaat legt hij Jezus de woorden in den mond (13, 19): „Van nu aan zeg ik het u, eer het geschiedt, opdat, als het geschiedt, gij weten moogt, dat ik het ben.” In deze woorden is ons het motief ontsluijerd van alle gewaande voorspellingen van eigen toekomend lot, inzonderheid wanneer dit een ongelukkig is, die ons voorkomen in de mythiesche geschiedenis van hoog gewaardeerde personen. Het ongeluk, de tegenspoed in het leven van een godsman heeft altijd iets aanstootelijks, inzoover men natuurlijk onderstelt, dat de bij God geliefde en door God gezondene ook door God moet beschermd worden, en die aanstoot moet weggenomen, de ontkenning der hoogere zending, die in het ongeluk schijnt opgesloten te liggen, wederlegd worden. Als zulk eene wederlegging beschouwt men het, als de godsman het ongeluk, dat hem treffen zal, vooruit weet en aankondigt. Weten kan hij het slechts door God, die door hem deze wetenschap mede te deelen doet blijken, dat hij met God in gemeenschap verkeert, en tevens dat het hem vooraf geopenbaarde ongeluk eene goddelijke beschikking is, die geenszins strijdig is met het verhevene standpunt van zijn gezant. Terwijl de godsgezant verder van te voren met zijn noodlot bekend is en toch niet poogt daaraan te ontkomen, maar dit veeleer in de goddelijke beschikking berustende gelaten tegemoet ziet, verhoudt hij zich daartegenover niet slechts passief, maar actief; het ongeluk vertoont zich niet als een geweld, dat hem van buiten wordt aangedaan, maar als een lijden, dat hij, bewust van het hoogere doel daarmede verbonden, vrijwillig ondergaat.

Doch nu gaf het ongeluk, dat Jezus wedervoer, ook juist daarom zoo bijzonder ergernis, wijl het door het verraad van een zijner jongeren was veroorzaakt. Als een zijner vertrouwde vrienden hem verraden kon hebben, dan moest deze hem voor niets buitengewoons hebben aangezien, en hield hij een zoo valschen vriend in zijne nabijheid, dan kon hij hem niet doorzien en dus geene hoogere wetenschap bezeten hebben. Daartegen bragten zijne aanhangers nu voor-

eerst in: hij heeft hem doorzien, en wel, gelijk de vierde Evangelist zelfs verzekert, aanstonds van den beginne (6, 64). Ten tweede: dat de Messias snooden ondank van een zijner dischgenooten moest ondervinden was reeds voorspeld in een voorbeeld uit de geschiedenis van zijnen stamvader David (2 Sam. 15, 16) en in de plaats des psalms (41, 10): „Ook mijn vriend, dien ik vertrouwde, die mijn brood eet, heft den voet tegen mij op." Deze plaats, die alleen door den vierden Evangelist uitdrukkelijk wordt aangehaald, maar naar welke dit geheele verhaal reeds van te voren moet gevormd zijn geweest, verklaart ons nu ook de reden, waarom Jezus juist aan tafel het verraad van Judas aankondigt. Gelijk zij woordelijk luidt, kon de plaats uit den psalm daartoe minder aanleiding geven; „die mijn brood eet" duidt eene zekere afhankelijkheid, een band der dankbaarheid aan, die door den trouweloozen vriend verbroken wordt; maar Johannes heeft hier: „die *met mij* brood eet," de christelijke overlevering zag in de plaats uit den psalm de voorspelling der schending van het heilige regt der tafelvriendschap door den verrader. Bij dergelijke toepassingen en nabootsingen wordt nu alles echter zooveel mogelijk woordelijk en aanschouwelijk voorgesteld. Zegt de Messias: „die met mij brood eet," dan moet hij het gezegd hebben, terwijl zij juist te zamen brood aten. En zeide hij het nu juist onder het eten, dan was het immers het meest passende bij den maaltijd, die onmiddellijk voorafging aan de uitvoering van het voorspelde. Deze laatste maaltijd nu was het paaschmaal, waarbij het brood in een schotel met moes werd gedoopt; daarom zegt Jezus niet maar eenvoudig: „die met mij brood eet," maar: „die met mij de hand in den schotel indoopt," bij Lukas meer onbepaald: „de hand mijns verraders is met mij over tafel." In het algemeen was dit slechts eene omschrijving der tafelvriendschap; het woord: „met mij" wilde enkel zeggen: gedurende denzelfden maaltijd in denzelfden schotel, zoodat van de twaalf, die met Jezus aanzaten, nog geen in het bijzonder werd aangeduid. Jezus kon immers voor zich den verrader wel gekend, maar het toch nuttig geacht hebben, hem niet te noemen, en de jongeren in onzekerheid te laten, wie het mogt wezen. Zoo onbepaald wordt de zaak door Marcus en Lukas voorgesteld; Mattheüs gaat verder en laat Judas bepaaldelijk als verrader aangeduid worden. Men moet zich daarover verwonderen, dat hij daartoe niet van het indoopen gebruik maakt en dengene door

Jezus als de verrader laat aangewezen worden, die tegelijk met hem de hand in den schotel doopt. Zooals hij het voorstelt, dat eindelijk ook Judas vraagt, of hij het is, en Jezus rondweg met ja antwoordt, heeft het iets plomps en onwaarschijnlijks, dat den beiden middelsten Evangelisten niet schijnt behaagd te hebben.

Des te meer talent heeft de schrijver van het vierde Evangelie bij de behandeling dezer plaats aan den dag gelegd. Dat zijn logoschristus zijne bekendheid met den verrader thans, na haar altijd bij zich omgedragen te hebben, door de meest ondubbelzinnige aanduiding van zijn persoon moet bewezen hebben, spreekt van zelf. Hierin stemt hij met Mattheüs overeen, maar gaat daarbij zijn eigen weg. De aanleiding tot eene meer bepaalde aanwijzing, hem door het indoopen der hand gegeven, laat hij niet ongebruikt. Maar een gelijktijdig indoopen was hem nog geene genoegzaam duidelijke aanwijzing. Wien Jezus eene ingedoopte bete toereikt, die zal de verrader zijn. Overigens bestond daarvoor in het vierde Evangelie nog eene geheel andere aanleiding. Dezen laatsten maaltijd beschouwde zijn vervaardiger als de gunstigste gelegenheid, om den apostel, in wiens naam hij schreef, en met hem de geheele geestesrigting, die hij voorstond, te verheffen. Zoo ooit, dan was het hier de geschikte plaats om zijnen Johannes te doen voorkomen als den lievelingsjonger, den vertrouwden vriend, voor wien de meester geen geheimen heeft. Evenals de Zoon Gods in den schoot des Vaders, de arme Lazarus na zijn verscheiden in Abrahams schoot rust, zoo ligt Johannes als de jonger, dien Jezus liefhad, hier in Jezus schoot aan (overeenkomstig de wijze, waarop men in het Oosten bij den maaltijd aanzit); en nu was het een natuurlijk gevolg, dat bij de folterende onzekerheid, wie het toch zijn mogt, dien Jezus bedoelde, toen hij van zijnen verrader sprak, de anderen zich tot den lievelingsjonger wendden en door dezen Jezus om opheldering verzochten. Dat juist Petrus hier wordt voorgesteld als degene, die de vraag der jongeren niet onmiddellijk tot Jezus zelf, maar tot den lievelingsjonger rigt, dat deze vorst der apostelen hier zoo uitdrukkelijk tegenover Johannes in eene ondergeschikte verhouding voorkomt, verraadt ons eene der geheimste drijfveren, waardoor onze Evangelist werd bestuurd: juist om de verhouding tusschen deze beide apostelen en de beide vormen des Christendoms, waarvan de een met den naam van Petrus, de andere door hem

met den naam van Johannes werd verbonden, was het hem te doen. Wijl alleen de laatste mag voorkomen als de persoon, die in Jezus diepste vertrouwen deelde, wordt hij hier voorgesteld als de apostel, die Jezus alleen om opheldering mag vragen.

De reden, die Judas er toe aandrijft om den joodschen oversten voor te stellen hun Jezus over te leveren, zoeken Mattheüs en Marcus alleen in zijne hebzucht; Lukas daarentegen stelt het zoo voor, dat de Satan in Judas, bijgenaamd Iskariot, een uit de twaalven, gevaren was (22, 3). Johannes doet Jezus in de reeds hierboven aangehaalde voorspelling rondweg verklaren, dat een van de twaalven een duivel is (6, 70), en herhaalt dit in het begin der geschiedenis van den laatsten maaltijd in deze eenigzins zachter klinkende bewoordingen, dat de duivel het Judas in het hart gegeven had Jezus te verraden (13, 2); thans, als Jezus hem de bete toereikt, heet het (vs. 27), dat na de bete de Satan in hem voer. De bete, den verrader door Jezus aangeboden, is hem derhalve ten vloek, en ofschoon deze bete bij Johannes niet het brood des avondmaals is, wordt men hier toch onwillekeurig herinnerd aan de waarschuwing van Paulus (1 Kor. 11, 27—29), dat, wie onwaardiglijk eet en drinkt aan den disch des Heeren, zich een oordeel eet en drinkt: de gedachte aan het avondmaal, die de Evangelist hier stelselmatig van zich wilde zetten, schijnt toch onwillekeurig ook hier zich aan hem te hebben opgedrongen.

Schijnt dus in het vierde Evangelie het booze plan van den verrader door eene, trouwens met eene andere bedoeling verrigte daad van Jezus in de hand te worden gewerkt, tot de uitvoering van zijn besluit wordt hij uitdrukkelijk aangespoord door Jezus woord (vs. 27): „Wat gij doen wilt, doe dat spoedig!" Zeer teregt heeft reeds Bretschneider [1]) daarin eene verdere ontwikkeling van 'tgeen reeds de synoptici met hunne voorstelling bedoelden, gezien: terwijl de overige Evangelisten verhalen, dat Jezus met het voornemen van den verrader bekend was en het niet verhinderde, stelt Johannes het zoo voor, alsof hij hem tot de volvoering daarvan zelfs aangedreven had. De bedoeling is duidelijk: Jezus moed, hoezeer hij verheven was boven alles, dat de menschen hem konden aandoen, vertoonde zich in te helderder licht, wanneer hij voor het op hem gerigte staal niet alleen niet terugge-

[1]) Probabil. 62.

deinsd, maar het met een stoutmoedig: stoot toe, was tegemoetgetreden. Weldra zullen wij ook hetgeen er in Gethsemane voorviel in dien geest door den vierden Evangelist gewijzigd zien voorgesteld.

Van hetgeen er bij Jezus laatsten maaltijd geschiedde blijft ons nu nog slechts de verkondiging der verloochening van Petrus te bespreken over, die ondertusschen volgens Mattheüs en Marcus eerst na afloop van den maaltijd op den weg naar den Olijfberg, en enkel volgens Lukas en Johannes nog tijdens den maaltijd zelven plaats had (Matth. 26, 30—35; Marc. 14, 26—31; Luk. 22, 31—34; Joh. 13, 36—38). In de hoofdzaak stemmen alle verhalen daaromtrent overeen. Eene eenigzins vermetele verzekering van Petrus — bij de beide eerste Evangelisten, dat, schoon ook allen zich aan Jezus ergerden of van hem afvielen, hij zich toch niet ergeren zou; bij de beide andere, dat hij bereid was in de gevangenis en den dood met Jezus te gaan, of zijn leven voor hem te laten — geeft aanleiding dat Jezus hem voorspelt, dat zelfs nog dezen nacht, vóór de haan nog kraait, Petrus hem driemaal verloochend zal hebben. Wij zijn te eer bereid om op het gezag van al de Evangeliën te gelooven, dat Petrus zich in dien kritieken tijd aan eene zwakheid, die zich in de verloochening van Jezus openbaarde, heeft schuldig gemaakt, naarmate dit meer strijdt met de diepe vereering, den apostelvorst door de vroegste Christenheid betoond. Dat Jezus somtijds het al te groote zelfvertrouwen van den jonger, dat bij verschillende gelegenheden aan den dag kwam, waarschuwend heeft trachten ter neder te zetten, is zeer waarschijnlijk; doch dat dit juist zoo onmiddellijk vóór zijne beschaming en in dien bepaalden vorm is geschied, moet men te eer betwijfelen, daar in het hanengekraai en het drietal der verloocheningen de verdichting de hand schijnt te hebben. Bij Marcus zien wij het poëtiesch vernuft zich verder nog daarin vermeijen, dat hij alleen tegenover de driemaal herhaalde verloochening ook de keeren, dat de haan kraaijen zal, meent te moeten bepalen: eer de haan tweemaal gekraaid heeft, zal Petrus hem driemaal verloochend hebben; eene vrij gezochte voorstelling, die ook verder geene sympathie heeft gevonden.

TWEEDE MYTHENGROEP.

JEZUS ZIELESTRIJD EN GEVANGENNEMING.

87.

De zielestrijd in Gethsemane. Verhouding van het vierde Evangelie tot deze geschiedenis.

Evenals met de voorwetenschap en de voorspelling van het verraad en de verloochening is het ook gesteld met het voorgevoel van zijn lijden, dat de drie eerste Evangelisten aan Jezus toeschrijven en zich in hetgeen in Gethsemane geschiedde laten openbaren (Matth. 26, 36—46; Marc. 14, 32—42; Luk. 22, 39—46). Bij al zijn verhevenen zedelijken moed, bij zijne volkomene berusting in hetgeen de eenmaal aanvaarde taak nu van hem vorderde, kon het toch zijn, dat Jezus, toen het verschrikkelijke hem nu onvermijdelijk en de aanvang van zijn lijden elk oogenblik mogelijk bleek te wezen, nog een zwaren inwendigen strijd heeft te strijden gehad. Dat echter deze zielestrijd, gelijk de Evangelisten het voorstellen, juist zal plaats gevonden hebben in de laatste oogenblikken, die aan de beslissing van zijn lot voorafgingen, heeft reeds meer een dichterlijk dan een geschiedkundig aanzien; terwijl de verdere toedragt der zaak, gelijk ons die door de synoptici geschetst wordt, ons geen twijfel meer overlaat aangaande het ongeschiedkundige althans der nadere uitwerking.

Van een zielestrijd van Jezus vóór zijn lijden is ook sprake in den brief aan de Hebreërs. Nadat hier omtrent Jezus is gezegd (4, 15), dat wij in hem niet een hoogepriester hebben,

die geen medelijden kon hebben met onze zwakheden, maar een, die in alles verzocht is gelijk wij, doch zonder zonde, luidt het nu verder (5, 7): „Hij heeft in de dagen zijns vleesches gebeden en smeekingen tot dien, die hem van den dood redden kon, met sterk geroep en tranen geofferd, en om zijne godsvrucht verhoord, heeft hij, hoewel hij Gods Zoon was, gehoorzaamheid geleerd van hetgeen hij geleden heeft." Hier mag men met meer zekerheid aannemen dat op het in Gethsemané voorgevallene gezinspeeld wordt, dan in de andere bekende plaats van dezen brief (4, 15. vergel. 2, 18) op het synoptiesche verhaal der verzoekingsgeschiedenis; doch ook reeds in deze plaats kan men daarop eene flaauwe toespeling herkennen, en in elk geval vormen de beide tafereelen der verzoeking en van den zielestrijd, gelijk zij later in de Evangeliën zijn uitgewerkt, een paar tegenhangers. Dat blijkt reeds daaruit, dat bij Mattheüs, waar wij die geschiedenissen in hare meest oorspronkelijke gestalte voorgesteld zien, en dien Lukas bij de beschrijving der verzoeking, Marcus bij die van den zielestrijd volgt, Jezus strijd beide keeren uit drie achtereenvolgende worstelingen bestaat.

Ditmaal niet in de afgelegene woestijn, maar op eene hoeve aan den voet van den Olijfberg in de onmiddellijke nabijheid van Jeruzalem, waar Jezus, naar het schijnt, gedurende den feesttijd meermalen den nacht doorbragt, overvalt hem niet van buiten de persoonlijke verzoeker, maar het beangstigende voorgevoel zijns lijdens en gewelddadigen doods in zijn boezem. Geheel alleen, als toenmaals met den duivel in de woestijn, is hij ditmaal niet, maar, schoon op eene eenzame plaats buiten de stad, heeft hij toch zijne jongeren, met uitzondering van den verrader, bij zich, van welke hij ondertusschen volgens Mattheüs en Marcus de meeste gebiedt terug te blijven, om van het mysterie der kleinmoedigheid en benaauwdheid van den Godszoon, evenals vroeger van dat zijner verheerlijking, slechts den engeren kring uit het gezelschap der twaalven, het bekende drietal, getuigen te doen zijn. Zij moeten in zijne smart met hem waken, maar zij vermogen het niet; zoo dikwijls hij zich een weinig van hen verwijdert om te bidden, vindt hij ze, als hij weder naar hen omziet, slapende en moet hen tot waakzaamheid aansporen. Evenmin als toenmaals op den berg der verheerlijking, waar Lukas ze ons insgelijks slapende voorstelt, waren zij thans in staat den diepen zin te vatten van 'tgeen hier voor hun oogen geschiedde.

Had de duivel bij de verzoeking Jezus driemaal, telkens op andere wijze, verzocht, en was hij telkens door hem met een ander woord der schrift afgewezen geworden, evenzoo wordt Jezus hier driemaal door inwendigen angst gedreven om zijnen hemelschen Vader om afwending van zijn lijden te bidden, telkens echter met het voorbehoud, dat de hooge wil Gods geschiede, waaraan hij zich eindelijk met kinderlijke gehoorzaamheid onderwerpt, terwijl hij nu het niet van hem afgewende lijden moedig en vastberaden tegentreedt. Dat Mattheüs hierbij wel bij de tweede worsteling Jezus bede nog een weinig, en wel op gepaste wijze zoodanig weet te variëren, dat daaruit Jezus meerdere bereidwilligheid blijkt, doch hem de derde maal nog slechts dezelfde woorden laat herhalen, hetgeen Marcus reeds bij de tweede maal doet, toont duidelijk aan, dat het hem van den beginne behalve om den algemeenen inhoud des gebeds slechts om het heilige drietal der worstelingen te doen was, dat wil zeggen dat het verhaal slechts langs dogmatieschen, niet langs historieschen weg ontstaan is.

Wanneer Lukas evenmin van het driemaal bidden van Jezus als van de drie jongeren gewaagt, gelijk Marcus bij de verzoekingsgeschiedenis de drie afzonderlijke verzoekingen weglaat, dan gebeurt dit slechts, wijl hij iets anders had mede te deelen, dat het effect van het verhaal verhoogt. Na lat hij namelijk geheel in overeenstemming met Mattheüs en Marcus het gebed van Jezus heeft vermeld, laat hij eerst eenen engel uit den hemel nederdalen om hem te sterken, daarop Jezus in zwaren strijd geraken, en zoo vurig bidden, dat zijn zweet als druppelen bloeds ter aarde valt, waarbij men wel eene andere volgorde der beide momenten zou verwachten, doch die, aan welke Lukas hier de voorkeur geeft, aldus schijnt te moeten verstaan, dat het doel der engelverschijning geweest moet zijn Jezus met genoegzame kracht toe te rusten voor den volgenden sterkeren zielestrijd. Na aldus, wel niet drie worstelingen van Jezus, doch insgelijks drie momenten: eenvoudig gebed, versterking door den engel, vurig gebed met bloedig zweet, te hebben beschreven, laat de derde Evangelist, evenals de beide andere, Jezus tot de jongeren terugkeeren, wanneer hij de hun reeds in den beginne gegevene vermaning tot gebed thans met eene berisping hunner slaperigheid herhaalt.

Deze geheele geschiedenis wordt in het vierde Evangelie gemist, evenals de in zoo menig opzigt daarmede overeenko-

mende geschiedenissen der verzoeking en verheerlijking van Jezus daar evenmin voorkomen. De reden zal wel overal dezelfde zijn: dat namelijk de logoschristus van het johanneïesche Evangelie voor goed er van ontslagen was door zulke teekenen zijn gezag te staven. De joodsche Messias kon als de heer der toekomende wereld, met den duivel als de heer der tegenwoordige wereld als zijnsgelijke in rang een tweegevecht aangaan, maar niet de uit den hemel nedergedaalde, die boven allen was; de uitwendige glans des aangezigts en de ontmoeting met den joodschen wetgever en profeet kon voor den synoptieschen Christus eene verheerlijking zijn, den johanneïeschen zou iets dergelijks slechts verkleind hebben; een vreezen voor den dood eindelijk, een smeeken om afwending van wat in het oog van den schrijver des vierden Evangelies veeleer eene verheerlijking van Jezus was, ja veelmeer nog eene versterking door eenen engel zou in den geest van dit Evangelie niet meer of minder dan eene verlaging van Jezus geweest zijn.

Overigens mogt de Evangelist wat er ook voor hem bruikbaars in deze verhalen lag opgesloten des te minder ongebruikt laten, hoe dieper hij het in de evangeliesche overlevering geworteld zag. Reeds vroeger hebben wij er op gewezen, hoe hij den wezenlijken inhoud der verzoekingsgeschiedenis daardoor voor zich wist te behouden, dat hij van Lukas de voorstelling omtrent Jezus lijden als een aanval des duivels overnam. Al wat er echter aanstootelijks voor hem gelegen was in de beide tafereelen der verheerlijking en van den zielestrijd kon hij op de eenvoudigste wijze daaruit wegnemen en ze in overeenstemming brengen met de eigenaardigheid van zijn Evangelie, door ze te combineren. Zijn Jezus verheerlijkt zich juist in en door zijn lijden, maar in dat lijden weet en toont hij zich tevens verheerlijkt: daardoor worden tegelijk de joodsche uiterlijkheidszucht, die in de verheerlijkingsgeschiedenis doorstraalt, en de al te groote lijdelijkheid en hartstogtelijkheid van den zielestrijd ten goede gewijzigd.

Reeds bij de synoptici volgt de verheerlijkingsgeschiedenis onmiddellijk op eene aankondiging van lijden en sterven, waaraan Jezus, daartoe opgewekt door eene tegenwerping van Petrus, de vermaning vastknoopte (Matth. 16, 25; Marc. 8, 35; Luk. 9, 24): „Wie zijne ziel (of zijn leven) wil behouden, die zal haar verliezen; wie echter zijne ziel verliest om mijnentwil, die zal haar vinden." Dezelfde gedachte vernemen

wij uit den mond van den johanneïeschen Christus, nadat hij eerst van zijne verheerlijking, daarop van zijnen dood had gesproken (12, 23 vlg.), in de bijna gelijkluidende woorden (vs. 25): „Wie zijne ziel liefheeft, die zal haar verliezen; wie daarentegen zijne ziel in deze wereld haat, die zal haar bewaren voor het eeuwige leven." En verder zegt Jezus hier (vs. 26): „Wie mij dienen wil, hij volge mij na....; wie mij dient, de Vader zal hem eeren;" evenals hij in het verband der synoptiesche lijdensverkondiging vóór de verheerlijking gezegd had: „Indien iemand achter mij wil komen.... hij volge mij na;.... wie zich mijns schaamt bij dit geslacht, diens zal ook de Zoon des menschen zich schamen, wanneer hij komt in de heerlijkheid zijns Vaders met de engelen des hemels" (Matth. 16, 24; Marc. 8, 34. 38; Luk. 9, 23. 26), waarvan als het ware een tegenhanger vormen de woorden, die men op eene andere plaats leest (Matth. 10, 32): „Een iegelijk, die mij belijdt voor de menschen, dien zal ook ik belijden voor mijnen Vader in de hemelen."

De aanleiding tot deze rede in het vierde Evangelie wordt daardoor gegeven, dat tijdens Jezus laatste feestbezoek, na zijnen plegtigen intogt in Jeruzalem, Grieken, die waren opgegaan om op het feest te aanbidden, dat wil zeggen heidenen, die tot het Jodendom overhelden, misschien proselyten der poort, Jezus wenschten te zien en met dat doel zich tot Philippus wendden, die met Andreas Jezus daarvan onderrigt (12, 20 vlg.). Daarop zegt Jezus, zonder verder over het verlangen der Grieken te spreken: „De ure is gekomen, dat des menschen Zoon verheerlijkt worde," terwijl in het vervolg zijn dood de noodzakelijke overgang tot die verheerlijking genoemd wordt. Hier hebben wij een der punten, waar de eigenaardigheid van het johanneïesche Evangelie ten volle voor ons bloot ligt. Gaat op het standpunt der synoptiesche Evangeliën Jezus verheerlijking te zamen met eene bijeenkomst met twee oude joodsche profeten, in het vierde geeft de komst der Hellenen, namelijk der heidenen, tot haar aanleiding. De geloovigen uit de heidenwereld zijn de rijpe vrucht, die de in de aarde vallende tarwekorrel voortbrengt (vs. 24), maar daartoe is het sterven der tarwekorrel, de dood van Jezus, de onmisbare voorwaarde, in welke gedachten de spreker zich alzoo verdiept, de hierboven reeds aangehaalde uitspraken omtrent het winnen en verliezen des levens en de navolging en de eer zijns dienaars daaraan vastknoopende.

Dit denkbeeld, dat Jezus dood den noodzakelijken overgang vormt tusschen zijn aardsche leven en zijne verheerlijking in de heidenwereld, stelt nu den Evangelist in de gelegenheid, in de schildering der toenadering der Hellenen tot Jezus eenige trekken uit de verheerlijkingsgeschiedenis te verbinden met trekken uit de geschiedenis van zijnen zielestrijd. Jezus bekent, dat de in hem opgerezene gedachte aan zijnen dood hem ten heftigste ontroert; maar als wilde de Evangelist eene gepaster voorstelling geven van het synoptiesche verhaal, waar Jezus den Vader bidt, den kelk, of volgens Marcus (vs. 35, bij wien dus de vierde Evangelist zich ook hier weder aansluit) de ure voor hem te laten voorbijgaan, hij laat zijnen Jezus de vraag tot zichzelven rigten: „En wat zal ik zeggen?" (en dan omtrent als Marcus) „Vader! verlos mij uit deze ure? Maar" (neen, zoo wil ik niet spreken, *want*) „daarom ben ik in deze ure gekomen" [1]). Ook in eene latere plaats moet het evenzeer in het oog vallen, hoezeer de vierde Evangelist geleid werd door het streven om het aanstootelijke uit het gebed in Gethsemane weg te nemen. Op de vermaning tot Petrus laat Jezus bij Johannes de vraag volgen (18, 11): „Den beker, dien de Vader mij gegeven heeft, zou ik dien niet drinken?" Hoe juist hier eene wijziging der synoptiesche voorstelling voortreffelijk te stade kwam in een Evangelie, voor grieksch beschaafde, aan het ideaal van stoicijnsche onverschilligheid gewone lezers bestemd, bewijzen ons de spot en smaad, waarmede Celsus en na hem zoovele heidensche tegenstanders van het Christendom den in Gethsemane bezwijkenden Jezus hebben overladen [2]).

Het strookt geheel met het standpunt van ons Evangelie, als de wijsgeerige keizer Julianus in de geschiedenis van den zielestrijd in Gethsemane juist dat bijzonder ongerijmd vond, dat Jezus als een God zou noodig gehad hebben door eenen engel gesterkt te worden. Onze Evangelist kon deze bijzonderheid weglaten en dat te gevoegelijker, daar alleen Lukas onder zijne synoptiesche voorgangers haar vermeldt; doch het was veiliger haar daardoor onbruikbaar te maken als een wapen, waarvan de tegenpartij zich bedienen kon, door het aldus voor

[1]) Zelfs dan als men de woorden: „Vader! verlos mij uit deze ure!" niet als een deel der vraag, maar als eene werkelijke bede verstaat, gaat toch deze aanval van zwakheid oneindig sneller en gemakkelijker voorbij dan bij de synoptici.

[2]) Vergelijk de uitdrukkingen van Celsus en Julianus, gelijk ook in het Evangelium Nicodemi, vermeld in mijn Leven van Jezus, II, 429 der vierde uitgaaf.

te stellen, dat alleen misverstand aanleiding gaf, dat men zich aan haar ergerde. Zonder twijfel had in die oogenblikken der heftigste gemoedsbeweging een hooger wezen met Jezus gesproken, maar dat was geen engel, maar God zelf geweest, en hij had hem niet moeten sterken, maar, gelijk Jezus niet om kracht voor zichzelf, maar daarom gebeden had, dat de Vader zijnen naam (in hem) mogt verheerlijken, had die hemelsche stem hem alleen de verzekering gegeven, dat die bede om verheerlijking zou vervuld worden; terwijl echter de geheel oningewijden en stompzinnigen onder de omstanders de stem Gods voor een donderknal, de half ingewijden haar voor het woord door een engel tot Jezus gesproken hielden (vs. 28 vlg.).

Doch terwijl door dit toeschrijven der hemelstem aan een engel het verhaal, hier door Johannes gegeven, zamenhangt met de voorstelling, die Lukas van den zielestrijd in Gethsemane geeft, is het op zichzelf beschouwd veelmeer afgeleid uit de synoptiesche verheerlijkingsgeschiedenis. Terwijl de stem hier uit de lichtende wolk, of naar het woord van den tweeden brief van Petrus (1, 17) uit de luisterrijke heerlijkheid klonk, is bij Johannes, zonder dat er van eene zigtbare verschijning sprake was, de heerlijkheid gelegen in de woorden der stem, die niet als in de verheerlijkingsgeschiedenis Jezus voor Gods geliefden Zoon, naar wien de jongeren hooren moeten, verklaart, maar enkel spreekt van de heerlijkheid, die hem reeds ten deel gevallen is en hem ook voor het vervolg zal ten deel vallen. Doch ook op die wijze schijnt dit teeken te uitwendig voor de innige betrekking tusschen den logoschristus en den Vader; tusschen hen beiden is het niet noodig, dat de een zoo bidt, de ander zulk eene verzekering geeft. Alleen voor de jongeren en hun nog zoo zwak geloof kan zoodanig eene uitwendige bekrachtiging noodig wezen, en dit moet Jezus hier (vs. 30) even uitdrukkelijk verklaren, als hij bij de opwekking van Lazarus had verklaard, dat hij alleen om der wille der hem omringende menigte den Vader voor de verhooring zijner bede dankt.

Terwijl op die wijze in het vierde Evangelie de tafereelen der verheerlijking en van den zielestrijd tot één geheel worden tezamengesmolten, vervallen zij als afzonderlijke verhalen en blijft daardoor de plaats open, die beide in de drie eerste Evangeliën beslaan. In het johanneïesche Evangelie bestaat daarom geene behoefte aan een plegtig besluit van Jezus

werkzaamheid in Galilea, zooals de synoptiesche verheerlijkingsgeschiedenis ons dat vertoont, wijl Jezus verblijf in Galilea hier niet zulk een aaneengeschakeld geheel vormt, maar al aanstonds wordt afgewisseld met een herhaald verblijf in Judea en Jeruzalem. Waar echter de synoptici den zielestrijd plaatsen, tusschen den laatsten maaltijd en Jezus gevangenneming, daar kon Johannes iets dergelijks in het geheel niet gebruiken. Zijn Jezus mag zich niet eerst in het strijdperk moed en beradenheid bekampen, maar moet daarmede reeds toegerust in het strijdperk verschijnen. Hij moet bovendien, eer het vijandelijk geweld hem aan de zijnen ontrukt, deze, die tot hiertoe kinderen in verstand geweest zijn, door eene uitvoerige zamenspreking nog inwijden in zijne geheimste bedoelingen, hen inzonderheid vertrouwd maken met het denkbeeld van zijnen dood en de heilzame gevolgen, die daaruit zullen geboren worden, en in één woord ze eerst mondig, van leerlingen en dienstknechten tot vrienden en medearbeiders maken. Dat kon eensdeels niet eerst aan den Olijfberg geschieden, waar men elk oogenblik den vijandelijken aanval kon tegemoetzien, maar alleen gedurende het rustig zamenzijn aan den laatsten maaltijd; maar ten andere deed dit bij Jezus eene kalmte onderstellen, die niet meer kon gestoord worden, die hem aanstonds in staat stelde, om rustig en zonder nieuwe gemoedsbeweging het vijandelijk geweld te gemoet te treden. De strijd moest dus reeds van te voren gestreden zijn, en het daarmede in verband staande tooneel, zij het ook overeenkomstig het geheele standpunt des Evangelies minder dramatiesch opgesierd, reeds vroeg vóór den laatsten maaltijd zijn verlegd. Elke poging om tusschen de afscheidsrede van het 14de tot het 17de hoofdstuk en de komst van den verrader met zijne bende, in het begin van het 18de hoofdstuk beschreven, den synoptieschen zielestrijd in te voegen, is eene miskenning niet slechts van de zedelijke grootheid, maar in 't algemeen reeds van den mannelijken ernst van Jezus karakter. Als hem hierna de enkele gedachte aan het hem wachtende lijden nog eenmaal zoo hevig ontroeren kon, als wij zulks in Gethsemane aanschouwen, dan was het grootspraak en minst genomen gebrek aan zelfkennis, als hij te voren verzekerd had, dat hij de wereld en hare verdrukking had overwonnen (16, 33). Oogenschijnlijk heeft de zamensteller der johanneïesche afscheidsreden, inzonderheid van het hoogepriesterlijk gebed, hoofdstuk 17, even-

min aan een later nog te voeren zielestrijd gedacht, als de synoptiesche verhalers van dezen zielestrijd zich hunnen Jezus reeds te voren op het verhevene standpunt geplaatst dachten, waarop dit gebed hem ons doet aanschouwen. Beiden zijn niet met elkander harmoniërende, uit geheel verschillende gezigtspunten ontworpene, volstrekt onvereenigbare voorstellingen, van welke echter in haren tegenwoordigen vorm zelfs niet eens eene enkele als geschiedkundig, maar de eene als eene meer naieve, de andere als eene meer doordachte en berekende verdichting moet beschouwd worden.

Dat echter ook in deze afscheidsreden de vierde Evangelist slechts de hem door zijne voorgangers verschafte stof heeft verwerkt en verder ontwikkeld, blijkt uit de gedurige overeenkomst tusschen hetgeen hij zijnen Jezus hier spreken laat en de synoptiesche uitspraken van Jezus. Hierbij kunnen wij dien zijne geestelijke eigenaardigheid kenschetsenden regel opmerken, dat, waar hij Jezus gedachten en woorden te voren door er zelf iets aan toe te voegen heeft gewijzigd, meer in overeenstemming heeft gebragt met zijne eigene wijze van denken en zich uit te drukken, het hem zonder moeite gelukt die op te nemen in het verband der door hem zelf opgestelde reden; waar hij ze daarentegen haren oorspronkelijken vorm laat behouden, daar heeft het verschil, dat er tusschen de synoptiesche en zijne eigene gedachtenontwikkeling bestaat, of zijne ongeschiktheid, om zich te verplaatsen in de denk- en spreekwijze van den synoptieschen Jezus, dit gevolg, dat hij dergelijke oorspronkelijke woorden dikwijls geheel verkeerd te pas brengt. Deze onhandigheid, zoodra het er op aankomt om het vreemdsoortige in het verband zijner geheel eigenaardige en zichzelve steeds gelijk blijvende voorstelling op te nemen, is zoo weinig in strijd met de gemakkelijkheid, waarmede hij zijne eigene stof behandelt, dat veeleer beiden als noodzakelijke gevolgen zijner volkomen subjectieve en in deze subjectiviteit verdiepte natuur moeten beschouwd worden.

Het deel der synoptiesche geschiedenis, dat de vierde Evangelist in deze afscheidsrede inzonderheid exploiteert, is Jezus rede bij de uitzending der apostelen, Matth. 10. Ook de johanneïesche afscheidsrede is een onderrigt van Jezus aan zijne jongeren, met dit onderscheid alleen, dat het hier geene uitzending tijdens zijn leven, maar de overdragt van het apostelambt na zijn ophanden zijnd verscheiden geldt. Reeds bij het tooneel, dat de komst der Grieken in het leven roept

en onmiddelijk aan het afscheidsmaal voorafgaat, zagen wij Johannes woorden uit deze instructierede gebruiken, daar de uitspraak betreffende het liefhebben en haten of winnen en verliezen van het leven, die wij allereerst moesten gelooven dat aan de lijdensverkondiging Matth. 16, 25 ontleend was, ook met eene geringe afwijking in de instructierede (Matth. 10, 39) voorkomt. Aan deze rede was verder ontleend, gelijk hierboven door ons reeds herinnerd werd, wat Jezus in het vierde Evangelie zegt bij den laatsten maaltijd naar aanleiding van de voetwassching, dat de knecht niet grooter is dan zijn heer, de gezant niet meer dan zijn zender (Joh. 13, 16; Matth. 10, 24). Zijn deze synoptiesche uitspraken op eene geenszins ongeschikte wijze ingevlochten in het verband der johanneïesche voorstelling, hetzelfde kan niet gezegd worden van Jezus woorden, insgelijks uit de instructierede (10, 40; Joh. 13, 20) overgenomen, dat wie dengene ontvangt, dien hij zendt, hem zelf, en in hem dengene, die hem gezonden heeft, ontvangt, eene uitspraak, die de vierde Evangelist op de aankondiging van het verraad zonder ander merkbaar verband doet volgen, als dat hij dit hem uit Matth. 10 nog voor den geest zwevende en met het vroeger aangehaalde eenige overeenkomst bezittende beroemde woord insgelijks nog, zoo goed als het gaan wilde, wenschte te pas te brengen. Oneindig beter gelukte het hem met de troostrijke uitspraak Matth. 10, 19 vlg., dat als zijne jongeren ter verantwoording zullen geroepen worden, zij zich niet behoeven te bekommeren om hetgeen zij zullen spreken, want zij zelven zullen niet spreken, maar de geest huns Vaders zal uit hunnen mond spreken. Van dit woord maakt de vierde Evangelist eenigermate het thema zijner afscheidsrede, terwijl hij daarmede zijne voorstelling van den parakleet verbindt en die gedachte zoodoende in de meest verschillende vormen uitwerkt. Vandaar dat wij hier slechts nu en dan, maar altijd juist van pas eenige overeenkomst tusschen zijne woorden en die der synoptici ontwaren (b. v. Joh. 14, 26; 16, 13 en elders), en die uitspraak nergens in haren oorspronkelijken synoptieschen vorm wordt aangetroffen.

Ook een ander woord van Jezus, niet uit de instructierede, maar uit het synoptiesche verhaal van den zielestrijd, wilde de vierde Evangelist in zijn oorspronkelijken vorm in zijn geschrift opnemen, maar is daarin als gewoonlijk hoogst ongelukkig geslaagd. Den moedigen uitroep van Jezus, waarmede

Mattheüs (26, 46) en Marcus (14, 42) dit tafereel besluiten: „Staat op! laat ons gaan, zie mijn verrader is nabij!" wilde hij niet laten verloren gaan, daar die zoo geheel strookt met zijn streven om het aldus voor te stellen, dat Jezus zijn lijden vrijwillig ondergaan heeft. Maar het tooneel van den zielestrijd kon hij toch, gelijk wij gezien hebben, niet gebruiken, en wat hij daarvan gebruiken kon, moest hij op eene vroegere plaats in zijn Evangelie invlechten; op dezelfde wijze brengt hij dit woord vroeger te pas. Het natuurlijkste zou geweest zijn, het aan het eind der afscheidsrede te plaatsen, als eene uitnoodiging om de eetzaal en de stad te verlaten en zich naar buiten naar den Olijfberg te begeven; en dat de Evangelist het dien zin wil geven, blijkt uit deze verandering, dat hij Jezus in plaats van: „Op! laat ons gaan, mijn verrader is nabij," zonder toespeling op den verrader zeggen laat: „Staat op, laat ons van hier gaan" (14, 31). Maar een gebed moest nu eenmaal zijne afscheidsrede besluiten, waarin hij Jezus van de tot hiertoe tot de jongeren gerigte rede een hooger vlugt nemen liet tot eene toespraak aan zijnen hemelschen Vader; daarop kon in hetzelfde verband, zonder dat de daardoor verwekte indruk verloren ging, geene toespraak tot de jongeren meer volgen. Zou het woord niettemin te pas gebragt worden, dan moest dit vroeger geschieden. In den grond was het nu onverschillig, waar dit geschiedde; daar aan de uitnoodiging in geen geval onmiddellijk gevolg werd gegeven, mogt het te pas gebragt worden, waar het zich maar eenigzins met het voorgaande liet verbinden. Dat was echter daar, waar Jezus het lijden, dat hem wacht, voorstelt als een aanval van den vorst dezer wereld, die evenwel niets tegen hem vermogt: hier scheen deze moedige uitroep goed te pas gebragt, en daardoor de bedoeling der synoptici nog krachtiger uitgesproken. Bij hen sloeg dat woord enkel op den verrader: in het vierde Evangelie is het de duivel zelf, dien Jezus met zoo verheven moed tegentreedt. Dat na deze aanmaning de afscheidsrede ongehinderd voortgaat, als had Jezus dat woord niet gesproken, is wel vreemd, maar niet vreemder dan zooveel anders in het vierde Evangelie.

88.

Jezus gevangenneming.

Terwijl in de drie eerste Evangeliën de aantogt des verraders eerst volgt, als de zielestrijd geëindigd en dat moedige

woord tot de jongeren gesproken is, is in het vierde Evangelie, waar te dezer plaatse de geschiedenis van den zielestrijd wegvalt, het eerste, dat voorvalt, nadat Jezus met de jongeren in den hof aan gene zijde van de beek Kedron is aangekomen, de komst des verraders. Volgens Mattheüs en Marcus verschijnt deze vergezeld door eene door de hoogepriesters en oudsten uitgezondene gewapende schare, aan welke Lukas de hoogepriesters en oudsten zelven met de hoofdlieden der tempelwacht, Johannes echter eene bende romeinsche soldaten met een overste toevoegt, en daar het nacht, schoon dan ook volle maan, was, behalve de wapenen nog fakkels en lampen in de hand geeft (Matth. 26, 47 vlg.; Marc. 14, 43 vlg.; Luk. 22, 47 vlg.; Joh. 18, 1 vlg.)

Dat Judas de leidsman was geweest der lieden, die Jezus gevangen namen, was eene overlevering onder de Christenen (Hand. 1, 16), en men verstond dit gewoonlijk aldus, dat hij de dienaren der joodsche overheden niet enkel den weg had gewezen naar de plaats, waar Jezus zich ophield, maar hun ook zijne hun onbekende persoon door een kus had aangeduid. Van dezen kus weet de vierde Evangelist niets; bij hem bepaalt zich veeleer de geheele taak van den verrader tot het aanwijzen van de plaats, waar Jezus zich op dat oogenblik ophoudt, omtrent welke hij daarom opgeeft, hoe Judas daarmede kon bekend zijn; zijn Jezus maakt zich zelf aan de schare bekend. Bij de synoptici treedt de verrader op Jezus toe, en geeft hem den bepaalden kus, waarop Jezus, na den ontrouwen jonger eene verwijtende vraag te hebben toegevoegd, door de knechten gegrepen wordt. Bij Johannes treedt Jezus, zoodra de lieden voor den hof of het tuinhuis verschijnen, met goddelijke voorwetenschap van al wat met hem geschieden zou, hen tegemoet met de vraag: wien zij zoeken? en op hun antwoord: Jezus van Nazaret, verklaart hij, dat hij het is; terwijl de Evangelist, als wilde hij den verrader uitdrukkelijk zijn kus besparen, de opmerking daaraan toevoegt, dat ook Judas bij de lieden stond, aan welke Jezus zich zoo kenbaar maakte en die derhalve geene nadere aanduiding zijns persoons behoefden. In dit verschil, dat Jezus volgens de eene voorstelling door een ander aangewezen en zijnen vijanden overgeleverd wordt, volgens de andere zich zelf bekend maakt en zich aan zijne vijanden overgeeft, ligt weder het geheele onderscheid tusschen het vierde Evangelie en de andere. De logoschristus, die omtrent zichzelven

gezegd had, dat niemand zijn leven van hem neemt, maar hij zelf het vrijwillig aflegt, dat hij magt heeft, het af te leggen en het weder aan te nemen (Joh. 10, 18), moest dit ook hier, toen hij in de magt zijner vijanden geraakte, bewijzen; hij mogt niet eerst afgewacht hebben, dat een derde sprak: Deze is het, maar moest dadelijk zelf hebben gezegd: Ik ben het. Dat Jezus daarmede tevens zijne jongeren wilde redden, beschouwt de Evangelist als de vervulling, niet, als anders, van eene oud-testamentiesche profetie, maar van een woord van Jezus zelf, van de uitspraak namelijk, die hij hem in het hoogepriesterlijk gebed (17, 12) in geestelijk-zedelijken zin in den mond had gelegd, dat hij van hen, die de Vader hem gegeven had (met uitzondering van Judas), niemand verloren had; eene tweeledige opvatting van hetzelfde woord, die met de geheele dubbelzinnigheid van dit Evangelie volkomen overeenstemt.

Door deze wending, die hij aan de zaak geeft, bereikte overigens de vierde Evangelist nog iets anders. De judaskus als aanduiding van zijn persoon kon op de lieden geen anderen indruk maken, als dat zij aanstonds toegrepen. Trad Jezus hun daarentegen met zijn: „Ik ben het!" tegemoet, dan bestond er hier ruimschoots gelegenheid om een dier indrukwekkende tooneelen te doen plaats grijpen, waarmede effectbejagende schrijvers zoo gaarne de geschiedenis van een Marius [1]), den redenaar Antonius [2]) en anderen mogten opsieren, waarbij dan de uitgezonden moordenaars, op het woord of bij den aanblik van den grooten man, het zwaard zouden opgestoken of de vlugt zouden genomen hebben. Onze Evangelist gaat nog verder; hij laat op het woord van zijnen Jezus de lieden niet slechts terugdeinsen, maar ter aarde vallen. Dat hij daarbij het: „Ik ben het," driemaal herhaalt (vs. 5: Hij zeide tot hen: Ik ben het — vs. 6: Toen hij dan tot hen zeide: Ik ben het — vs. 8: Ik heb u gezegd, dat ik het ben) wijst reeds daarop, dat hij een bijzonderen nadruk op dit woord legt. Met dezelfde woorden had Jezus wandelend op het galileesche meer, de ontstelde jongeren gerustgesteld (Joh. 6, 20; vergel. Matth. 14, 27); het geloof of de kennis, „dat ik het ben," is voor den johanneïeschen Christus herhaaldelijk het doel, werwaarts hij de zijnen wil heen leiden (8, 24. 28; 13, 19). In dit: „Ik ben het," is derhalve de geheele

[1]) Vellej. Hist. Rom. II, 19, 3.
[2]) Valer. Max. VIII, 9, 2.

volheid van hetgeen Christus is, de geheele goddelijkheid zijns persoons vervat; daarom werkt het ook, als hij het spreekt, als bovennatuurlijk magtwoord. Dezen zin ontleent die uitdrukking aan het Oude Testament. „Ziet nu," spreekt Jehova hier (5 Moz. 32, 39), „dat ik het ben, en er geen God nevens mij is: ik kan dooden en levend maken, ik sla en ik heel, en niemand redt uit mijne hand." „Gijlieden zijt mijne getuigen," spreekt Jehova een andermaal (Jer. 43, 10).... opdat gij gelooft en weet dat ik het ben;.... ik ben de Heer en er is geen verlosser buiten mij." Dit woord is dus oorspronkelijk een woord Gods, en terwijl de vierde Evangelist het zijnen Jezus in den mond legt en daaraan die uitwerking toeschrijft, die anders de aanblik Gods of van een ander hemelsch wezen te weeg brengt, heeft hij hem daardoor hoog verheven boven het standpunt, dat hij bij de synoptici inneemt.

Nu volgt bij Mattheüs en Marcus, nadat de dienstknechten de handen aan Jezus geslagen hebben, bij Lukas en Johannes reeds vroeger, de wederstand door een jonger geboden; een onderwerp, waarin zich de ontwikkeling der sage en verdichting weder regt openbaart. Alle Evangelisten zijn het daaromtrent eens, dat de ontijdige moed van een van Jezus medgezellen den knecht des hoogepriesters een oor kostte; maar welk van beide ooren het geweest is, zeggen Mattheüs en de hem navolgende Marcus niet. Eerst van Lukas en Johannes vernemen wij, dat het het regteroor was: bij een soortgelijk aanschouwelijk tooneel duldt de sage geene onbepaaldheid. Doch verder deelen de beide eerste en de vierde Evangelist ons slechts mede, dat de dienstknecht zijn oor kwijt raakte, maar niet, dat hij het weder terugkreeg; alleen Lukas verzekert ons, dat Jezus het weder genezen heeft, door het aan te raken: hoe kon ook de vriendelijke geneesmeester, die zoo menige kwaal, die zonder zijn toedoen ontstaan was, had genezen, nalaten het kwaad te herstellen, dat, zoo ook al zonder zijn toedoen, toch om zijnentwil was toegebragt? zoo althans de knecht des hoogepriesters (in het oog van den vierden Evangelist) niet onwaardig werd geacht, dat zulk een wonder met hem geschiedde, of het werk te gering scheen voor dit laatste levenstijdperk van Jezus. Doch ten slotte zijn de drie synoptici even weinig in staat om den naam des jongers als van den knecht op te geven; alleen Johannes wist dat deze Malchus heette, gene Petrus was. Zoo wist

slechts hij bij de zalvingsgeschiedenis, dat de zalvende vrouw Maria van Bethanië, en de ongevoelige, die haar berispt had, Judas was geweest; hij vond de zalving evenzeer strookende met het karakter van Maria en het verwijt met dat van Judas, als hij hier dien houw met het zwaard overeenkomstig het karakter van Petrus vond. En dit wel in dubbel opzigt: men kon het eene moedige daad noemen; maar die moed kwam hier slecht te pas en werd aangevuurd door eene groote dwaling van den jonger betrekkelijk Jezus ware bestemming. Daarom verbond Mattheüs reeds met die daad des geweld van den ongenoemden jonger eene berispende vermaning van den meester; met het plan van den vierden Evangelist strookte het echter volkomen, om juist Petrus in plaats van eenen ongenoemden jonger zoodanige berisping van Jezus te doen ontvangen, ondersteld altijd dat die berisping eene zaak betrof, die met het algemeen bekende karakter van Petrus niet in strijd was. Om dezen bijzonderen trek van het verhaal regt goed met Petrus naam te verbinden, noemt hij later bij de verloochening den knecht, die beweert Petrus met Jezus in den hof gezien te hebben, eenen bloedverwant van dengene, wien de jonger het oor had afgehouwen (18, 26); maar in dat geval zou de knecht zeer zeker niet: heb ik u niet in den hof gezien? maar ongetwijfeld: gij zijt de man, die mijnen neef het oor heeft afgehouwen! gezegd hebben, en Petrus zou zich, als hij deze daad had verrigt, niet ligt in het paleis des hoogepriesters hebben gewaagd. Van die berispende woorden van Jezus bij Mattheüs neemt de vierde Evangelist slechts de aanmaning over om het zwaard op te steken; de bedreiging, dat wie het zwaard opheft, ook door het zwaard zal omkomen, schijnt hij onvereenigbaar gevonden te hebben met de overlevering omtrent Petrus kruisdood (21, 18 vlg); wat Jezus eindelijk bij Mattheüs zegt van de meer dan twaalf legioenen engelen, die hij slechts van zijnen Vader ter hulp behoefde te vragen, als de vervulling der schrift hem niet ter harte ging — dit zou hij Jezus zoo even door de daad laten bewijzen. Want als Jezus volgens hem de gewapende bende door een enkel woord ter aarde wierp, dan bleek daaruit reeds, dat het hem niets zou gekost hebben, zich, en wel zonder engelenlegioenen, door de hem inwonende goddelijke kracht te redden, zoo hij dit slechts had gewild.

Terwijl Mattheüs en Marcus zich daarover, dat Jezus als een roover gegrepen wordt, troosten met de voorspellingen

„der profeten" (misschien met de plaats Jes. 53, 12, die Lukas reeds vroeger, 22, 37, had aangehaald), zien zij ongetwijfeld in de vlugt van al de jongeren de vervulling der profetie van Zacharia (13, 7), waaraan Jezus bij Mattheüs reeds op den weg naar den Olijfberg had herinnerd (26, 31). Of de bijzonderheid aangaande den jongeling, die door den schrik het linnen kleed, dat hij om het lijf geslagen had, in den steek liet en naakt ontvlugtte (Marc. 14, 51 vlg.), aan de overlevering of aan de verbeelding van den tweeden Evangelist haar ontstaan dankt, of dat daarmede iets bijzonders bedoeld wordt, is iets, dat moeijelijk zou kunnen uitgemaakt worden.

DERDE MYTHENGROEP.

JEZUS VERHOOR EN VEROORDEELING.

89.

Het verhoor voor den hoogepriester en de verloochening van Petrus.

Dat Jezus door de overheden van zijn eigen volk, welks messiaansche verlosser hij worden wilde, als misdadiger veroordeeld, aan den romeinschen landvoogd overgeleverd en aanstonds daarop door de straf des kruises was ter dood gebragt, dat was de vreesselijke negatie, waardoor de hoop en het geloof zijner eerste, tot datzelfde volk behoorende aanhangers voor altijd vernietigd schenen. Zouden zij weder herleven, dan kon dit alleen daardoor geschieden, dat die verpletterende negatie op hare beurt weder genegeerd werd. Dit geschiedde in het algemeen door het ontstaan van het geloof aan zijne opstanding. Had de dood aan zijn leven een einde gemaakt, dan maakte de opstanding een einde aan zijnen dood; de dood was verslonden tot overwinning. Maar zijn sterven en de folteringen, die het vergezeld hadden, de aanklagt en veroordeeling, de smaad en schande, die de gewaande Messias had ondergaan, bleven bestaan. Zij konden niet weggewischt worden uit de herinnering der menschen, ook van hen, die in Jezus geloofden, mogten daarom ook niet ontkend, maar moesten in de voorstelling zoo gewijzigd worden, dat zij hunne negerende beteekenis verloren en zoo mogelijk tot steunpunten van het geloof, de negatieve waarden tot positieve, de schand-

merken tot eereteekenen worden. Dit kon op verschillende wijzen geschieden en uit dit oogpunt moeten wij de afwijkingen der evangeliesche berigten omtrent dit tijdperk van Jezus leven beschouwen.

Alle Evangelisten stemmen daarin overeen, dat zij erkennen, dat Jezus door de joodsche overheid des doods schuldig is geoordeeld (Matth. 26, 57—27, 1; Marc. 14, 53—15, 1; Luk. 22, 54—71; Joh. 18, 12—30). Dat de beide eerste daarbij het verhoor van Jezus nog gedurende den nacht, Lukas eerst op den volgenden morgen doet geschieden, wanneer ook genoemde beide het formeele vonnis door den raad eerst doen geveld worden; dat in verband daarmede Lukas de verloocheningen van Petrus vóór, de beide andere na het verhoor van Jezus verhalen, en beide partijen daarbij de mishandelingen, die Jezus gedurende deze uren onderging, op verschillende tijden en wijzen doen geschieden, zijn toevallige of althans onbeteekenende afwijkingen. Doch hoe wordt nu het feit van Jezus veroordeeling door de overheid zijns volks voor het geloof onschadelijk gemaakt?

Vooreerst wordt gezegd, dat zij het gevolg eener valsche aanklagt was. Mattheüs en Marcus berigten, dat de joodsche raad naar valsche getuigen had omgezien, en ook vele van deze verschenen zijn, wier getuigenis echter, naar Marcus verhaal, omdat zij elkander onderling tegenspraken, onbruikbaar bleek te zijn. Eindelijk waren er twee, zooals Mattheüs verhaalt, opgetreden met de beschuldiging, dat Jezus gezegd had in staat te zijn, den tempel Gods af te breken en binnen drie dagen (of volgens Marcus in plaats van den met handen gemaakten een anderen, die niet met handen gemaakt was) op te bouwen. (Dat ook aldus hunne getuigenis niet eenparig zou geweest zijn, is eene te ver gedreven apologetiesche aanmerking van Marcus, nadat hij te voren gezegd heeft dat hunne getuigenis wat haren inhoud betrof overeenstemde). In hoever deze getuigenis, die toenmaals zeer wel kan gegeven zijn, valsch en wat daarvan waar was, is reeds hierboven besproken geworden. De derde en vierde Evangelisten maken hier van zoodanige getuigenis geene melding, maar beide hebben haren inhoud gekend. Volgens Lukas was iets dergelijks later tegen Stefanus, maar ook toen valschelijk, ingebragt (Hand. 6, 14); terwijl Johannes het vijandelijke wapen stoutmoedig vastgrijpt: ja, Jezus heeft werkelijk gezegd, dat hij dezen tempel wel niet zelf afbreken, maar als hij door

hen afgebroken was, binnen drie dagen weder zou opbouwen; maar daarmede heeft hij niet, gelijk de domme Joden meenden, hunnen tempel van hout en steen, maar den tempel zijns ligchaams bedoeld! (2, 19—22)

Een tweede middel, waardoor de oud-christelijke overlevering de aanklagt en veroordeeling van Jezus krachteloos maakte, is de met opzet herhaalde bewering, dat hij op de vraag des hoogepriesters betreffende de valsche getuigenis, evenals later voor Pilatus, niet zou geantwoord hebben (Matth. 26, 63; 27, 12. 14; Marc. 14, 61; 15, 5; Luk. 23, 9; Joh. 19, 9). Gaf Jezus geen antwoord, dan erkende hij de competentie niet van de regtbank, voor welke hij gevoerd werd; en wat de hoofdzaak is, hij betoonde zich daardoor als het lam, dat ter slagtbank geleid zijnen mond niet opendoet, als het schaap, dat verstomt voor zijne scheerders, dat wil zeggen als den knecht Gods, of volgens de schriftverklaring der Christenen, den Messias, van wien Jesaia geprofeteerd had (53, 7). Op de vraag, of hij deze was, blijft hij daarom ook het antwoord niet schuldig, maar verklaart plegtig geheel in forma, met verwijzing op Ps. 110, 1 vlg. en Dan. 7, 13 vlg., de Messias te wezen, en dat hem dit nu door den hoogepriester en den joodschen raad als eene halsmisdaad werd toegerekend, daarin lag nu naar de begrippen der Christenen eene derde, en om het zoo te noemen eene zelfwederlegging van hun vonnis. Veroordeelden zij hem, wijl hij beweerd had te wezen, wat hij werkelijk was, en als hoedanig hij zich sedert op de overtuigendste wijze had kenbaar gemaakt, dan hebben zij daardoor inderdaad niet hem, maar zichzelven, hunne diepe verblinding, hun verkeerd ongeloof veroordeeld.

De spot en mishandeling, die Jezus daarop van de dienstknechten of ook van de joodsche overheden zelve moest lijden, worden op verschillende wijze door de Evangelisten beschreven, maar van bespotting, slagen, kinnebakslagen en spuwen in het aangezigt vooral gewaagd; immers Jesaia had ook dit geprofeteerd in eene plaats, die op den Messias kon toegepast worden (50, 6): „Ik hield mijnen rug toe dengenen, die mij sloegen, en mijne wangen dengenen, die mij den baard uitplukten; mijn aangezigt verborg ik niet voor smaadheid en speeksel." Ook daardoor en door het stille geduld, waarmede hij het verdroeg, bewees hij juist degene te wezen, dien zijne verblinde vijanden niet in hem wilden zien.

De zwakheid, waaraan de voornaamste zijner jongeren zich

schuldig maakte, namelijk om hem te verloochenen, moet slechts aan dezen en de gebrekkigheid der menschelijke natuur worden geweten, en wordt door dezen spoedig met heete tranen betreurd; maar ook deze verloochening dient veeleer om Jezus hoogere natuur te staven, daar hij haar voorspeld had en de uitkomst op de meest treffende wijze de naauwkeurigheid dier voorspelling openbaarde. Dat het den berigtgevers enkel maar daarom te doen was, aan te toonen, dat Petrus overeenkomstig Jezus voorspelling hem driemaal heeft verloochend, bespeuren wij uit de afwijkingen, die zij zich veroorloven ten aanzien van personen, plaats en omstandigheden. Terwijl daarom het tweemaal kraaijen van den haan bij Marcus eene gezochte opsiering schijnt, is het omzien van Jezus bij Lukas, toen de haan kraaide, eene bijzonderheid, die het effect zeer verhoogt, die trouwens uit historiesch oogpunt beschouwd, in verband met de plaats en de omstandigheden even onwaarschijnlijk, als haar ontstaan als sage verklaarbaar is, daar, wat Mattheüs en na hem Marcus subjectief als de door het hanengekraai wakker gewordene herinnering van Petrus aan Jezus profetie voorstellen, bij Lukas objectief tot eenen tot in zijn binnenste doordringenden blik van Jezus geworden is. Eene eigenaardigheid, waardoor Johannes zich te dezer plaatse onderscheidt, hangt met eene ons reeds genoegzaam bekende rigting van zijn Evangelie tezamen, en vormt inzonderheid een tegenhanger van de wijze, waarop hij de jongeren bij het afscheidsmaal naar den verrader laat vragen. Evenals de jongeren zich daar bij hem, in plaats van onmiddellijk tot Jezus, door Petrus tot den lievelingsjonger wenden, zoo wordt hier Petrus, dien de overige Evangelisten zonder er iets bij te voegen het voorplein van het hoogepriesterlijk paleis laten betreden, door den „anderen jonger," die daarbij een bekende van den hoogepriester wordt genoemd, binnengeleid. Ook hier heeft hij dus van eene gelegenheid gebruik gemaakt om den man, die aan het Evangelie zijn historiesch gezag verleent, ten koste van den apostelvorst te verheffen.

In de beroemde chronologiesche plaats van het derde Evangelie (Luk. 3, 1 vlg.), had de schrijver van het vierde twee hoogepriesters, Annas en Kajafas, gevonden voor het jaar, waarin de Dooper optrad, en die op zich zelve reeds verkeerde of althans onnaauwkeurige opgaaf zoo goed onthouden, dat hij Kajafas, waar hij in de geschiedenis van Jezus laatste levensjaar van hem spreekt, met eene tweede vergissing altijd

slechts den hoogepriester van dat jaar noemt (11, 49; 18, 13), alsof het dat jaar diens beurt ware om de hoogepriesterlijke waardigheid te bekleeden, terwijl Jozef Kajafas toch, Annas schoonzoon, nadat deze door den romeinschen landvoogd Valerius Gratus van zijn ambt ontzet was geworden en eenige anderen gedurende slechts korten tijd het hoogepriesterambt hadden bekleed, dien post gedurende eene reeks van jaren, in elk geval zoolang Pontius Pilatus landvoogd was, had waargenomen. Dien gewaanden anderen hoogepriester nu daar, waar een hoogepriester handelend moest optreden, bij het verhoor en de veroordeeling van Jezus, werkelijk iets te doen verrigten, kwam te eer bij den lateren Evangelist op, daar zulks hem tevens gelegenheid schonk, om Jezus door twee joodsche hoogepriesters te laten verwerpen en mishandeld worden; evenals Lukas met dezelfde bedoeling Jezus omgekeerd door twee niet tot de joodsche priesterpartij behoorende regters, namelijk behalve door Pilatus ook door Herodes, onschuldig bevonden laat worden. Dat hij, wat hij verhaalt betreffende het verhoor van Jezus door Annas, uit geene bijzondere bronnen heeft geput, komt daardoor aan het licht, dat hij Jezus, daartoe uitgelokt door eene vraag des hoogepriesters naar zijne jongeren en zijne leer, zich tijdens dat verhoor ook laat beroepen op de openbaarheid zijner prediking, iets, dat de synoptici hem reeds bij zijne gevangenneming in den mond legden (Matth 26, 55; Marc. 14, 48; Luk. 22, 52 vlg.). Dat hij daarop van het verhoor voor den eigenlijken hoogepriester, tot wien hij Jezus van voor Annas laat gevoerd worden, in het geheel niets zegt, is opvallend en moet onbegrijpelijk blijven, zoolang men niet opmerkt, dat hij de beide onderwerpen, die volgens de andere Evangelisten bij die gelegenheid waren ter sprake gekomen, reeds vroeger overeenkomstig zijne manier, om Jezus reeds van den beginne zooveel mogelijk met aanzien te doen optreden, had ter sprake gebragt. Vooreerst namelijk had hij de rede omtrent het afbreken en weder opbouwen van den tempel reeds met de eerste feestreis van Jezus verbonden (2, 19); en ten tweede had Jezus de verzekering, dat zij voortaan den Zoon des menschen zouden gezeten zien ter regterzijde des Almagtigen en verschijnende op de wolken des hemels, in het vierde Evangelie reeds bij zijne ontmoeting met zijne eerste jongeren aan Nathanaël gegeven in deze gelijksoortige woorden (1, 52), dat zij van nu aan den hemel zouden geopend zien en de engelen Gods opklimmende en nederdalende tot

den Zoon des menschen [1]). Zelfs van het veroordeelend vonnis van Kajafas kan men zeggen, dat de Evangelist het reeds vroeger had medegedeeld, niet slechts bij het verhaal omtrent den bloedraad (11, 49 vlg.), maar ook reeds kort te voren (18, 14), waar hij aan dit verhaal herinnerend Kajafas den man had genoemd, die de Joden den raad had gegeven, dat het nuttiger was, dat één mensch dan dat het geheele volk te gronde ging. Zoo zou er misschien nog slechts het bevestigend antwoord van Jezus op de vraag, of hij de Christus, de Zoon Gods, was, zijn overgebleven; maar de vierde Evangelist wilde niet dat zijn Jezus zoo zonder meer erkende de door de Joden verwachte Messias te zijn. Daarom maakt hij zich van het verhoor bij Kajafas af door het slechts ter loops te bespreken, terwijl hij ook het voorhof van Annas paleis het tooneel der verloochening van Petrus laat zijn; en alleen door zijnen voor Jezus noodlottigen afloop staat genoemd verhoor met hetgeen later voor Pilatus geschiedt in verband.

90.

De dood des verraders.

Kon de omstandigheid, dat Jezus door een zijner jongeren in de handen zijner vijanden was overgeleverd, ligt aanstoot geven, de oud-christelijke sage had dien, gelijk wij gezien hebben, al dadelijk daardoor zoeken weg te nemen, dat zij Jezus dit verraad vooruit liet weten en aankondigen, ja het zelfs in het Oude Testament liet voorspeld zijn. Ook het aanstootelijke, dat er in de verloochening van Petrus kon gelegen zijn, had zij van te voren onschadelijk gemaakt door Jezus haar te laten voorspellen; maar ook later had zij dat nog gedaan door de voorstelling van Petrus innig berouw (dat hij dan ook werkelijk aan den dag zal gelegd hebben). Eene gelijksoortige latere boetedoening werd bij het verraad van Judas des te meer gevorderd, hoe grooter diens misdrijf in vergelijking met dat van Petrus was geweest: hier was een eenvoudig berouw niet voldoende, maar het berouw moest tot vertwijfeling worden; ja, berouwhebbende of niet, de verrader moest volstrekt het oordeel der straffende goddelijke geregtigheid ondergaan.

[1]) Beide keeren: ἀπάρτι ὄψεσθε.

Dat een verrader na zijne misdaad berouw gevoelt, dat hij ook wel door eigene hand of door een ongeluk om het leven komt, is mogelijk en reeds meer voorgekomen; doch onze zoo uiteenloopende nieuw-testamentiesche berigten omtrent Judas uiteinde doen ons niet denken aan eene gebeurtenis, maar herinneren ons aan onderscheidene oud-testamentiesche plaatsen en voorbeelden, die hoogstens met een, overigens met den verrader waarschijnlijk in het geheel niet zamenhangend voorval hebben in verband gestaan. Volgens Mattheüs namelijk (27, 3—10) heeft Judas, toen hij hoorde, dat Jezus veroordeeld was (waarvan men trouwens niet begrijpen kan, dat zulks hem verraste), zijn bloedgeld in den tempel den hoogepriesters en oudsten voor de voeten geworpen, met de bekentenis, dat hij hun onschuldig bloed verraden had, en deze hebben daarop, toen zij vernomen hadden, dat Judas zich uit wanhoop had verhangen, voor het geld, dat zij als bloedgeld niet bij den tempelschat mogten leggen, van een pottebakker een akker gekocht om daarop vreemdelingen te begraven, die, gelijk de Evangelist verhaalt, wegens het daarop rustende bloed van Jezus tot in zijn tijd Bloedakker zou geheeten hebben. Volgens de Handelingen daarentegen, waar Petrus bij gelegenheid der aanvulling van Judas plaats in het apostelkollegie van zijnen dood spreekt (Hand. 1, 16—20), zou hij zijn zondeloon niet hebben teruggegeven, maar zelf nog daarvoor, van wien was onbekend, een stuk gronds gekocht hebben, waarop hij echter kort daarna, niet door zelfmoord, maar door een val van eene hoogte [1]), waardoor hem het ligchaam was doormidden gebarsten, was om het leven gekomen; een ongeluk, dat door geheel Jeruzalem ruchtbaar geworden, aanleiding gaf, dat dit stuk gronds den naam van bloedakker, hier naar het bloed des verraders, verkreeg. Tusschen deze beide verhalen bestaan geene andere punten van overeenkomst, als alleen de plotselijke dood des verraders en de naam van eenen akker bij Jeruzalem; waarvan het eerste, dat de verrader niet goed aan zijn eind gekomen kon zijn, een postulaat van het regtsgevoel der eerste Christenen was, hetzij de geschiedenis zulks leerde of niet, terwijl het tweede, dat bij Jeruzalem een akker, die dien naam droeg, werd gevonden, mogelijk is, maar de verrader daar niets mede te maken behoeft gehad te heb-

[1]) Luther vertaalt echter het πρηνὴς γενόμενος, Hand. 1, 18, evenals het ἀπήγξατο, Matth. 27, 5, door „zich verhangen hebbende", hetgeen duidelijk eene fout is.

ben, wijl de christelijke sage ook zonder dat den bloedakker met den man des bloeds kon verbinden.

Wat nu verder het verhaal bij Mattheüs aangaat, moeten wij vooreerst opmerken, dat de dood door den strop, dien Judas daar te beurt valt, de oud-testamentiesche dood der verraders is. Omtrent Achitofel, den ontrouwen raad van David, die dezen voorvader van den Messias aan Absalom verraden had, heet het (2 Sam. 17, 23): „Hij maakte zich op, ging heen.... en verhing zich," juist zooals omtrent Judas: „hij verwijderde zich en ging heen en verhing zich." Dat deed Achitofel wel niet uit berouw, maar wijl hij zag, dat zijn verraderlijke, maar verstandige raad niet opgevolgd was; hij had David in het verderf willen storten, en zag nu zijn eigen verderf tegemoet, waaraan hij zich door zelfmoord wilde onttrekken. Judas zag dat de Zoon Davids door hem in het verderf was gestort, en dat bragt hem tot vertwijfeling.

Deze is echter volgens het verhaal van Mattheüs niet het eerste, maar aan haar gaat eene daad van berouw, de teruggave van het loon des verraads met de belijdenis zijner schuld, vooraf. Ook het berouw van Judas was iets, dat de Christenen zullen ondersteld hebben, of de geschiedenis zulks leerde of niet; en dat het zich geopenbaard had door het wegwerpen van het geld in den tempel, meende men in eene profetiesche plaats aangeduid te zien. Mattheüs verwijst op Jeremia, maar de woorden, die hij aanhaalt, zijn uit Zacharia (11, 18), en die vergissing van den Evangelist moet daaraan toegeschreven worden, dat de pottebakker, van wien in deze plaats, zooals hij haar verhaalde, sprake is, hem aan het beroemde woord van den pottebakker bij Jeremia (18, 1 vlg.) herinnerde. In de profetie van Zacharia stelt Jehova den profeet tot herder des volks aan, die echter, spoedig dien ondankbaren post moede, zijn loon of zijn ontslag vraagt. Men geeft hem dertig zilverlingen, en Jehova gebiedt hem deze voortreffelijke som, die hij (in zijnen plaatsbekleeder) door hen is waardig geschat, in de schatkist des tempels te werpen; waarop de profeet de dertig zilverlingen neemt en ze in het huis des Heeren werpt. Had Judas nu voor zijn verraad werkelijk dertig zilverlingen ontvangen, dan moest de herinnering aan deze plaats vanzelf bij den schrijver opkomen; ik geloof echter, dat dit ook zonder dat reeds het geval was, en de dertig zilverlingen, als het loon des verraads, aan deze plaats zijn ontleend. Eene bespottelijk geringe som, welke een van God

gezonden herder, en in de laatste plaats Jehova zelf, door het ondankbare volk werd waard geschat, moest aan de in elk geval betrekkelijk geringe som herinneren, waarvoor de beste en getrouwste herder der schapen (Hebr. 13, 20; 1 Petr. 2, 25) door zijnen verrader was verkocht geworden; en was deze som in de plaats des profeets op dertig zilverlingen bepaald, dan is zij en geene historiesche overlevering de bron, op wier gezag — men lette wel slechts Mattheüs, die de plaats aanhaalt en daarbij hoogst opmerkelijk met hare grieksche vertaling ook in de door hem gebezigde bewoordingen overeenstemt [1]), het loon van Judas verraad op die som heeft bepaald. Echter moet men hier het verschil niet onopgemerkt laten, dat hetgeen bij den profeet een loon is, in het evangeliesche verhaal eene koopsom is, derhalve, terwijl daar slechts twee partijen, de huurder en de gehuurde, voorkomen, hier drie, de verkooper, de kooper en de verkochte, worden aangetroffen, daar de gehuurde het loon, hier echter niet de verkochte, maar de verkooper den prijs ontvangt. Als het daar derhalve verder nog heet, dat de gehuurde en zoo slecht beloonde, namelijk de profeet, op Gods bevel zijn loon, de dertig zilverlingen, in den tempel geworpen heeft, dan kon dit hier niet de verkochte, maar slechts de verkooper, dat wil zeggen de verrader doen, wijl deze de zilverlingen ontvangen had. Op dezen toegepast leverde deze bijzonderheid echter een treffend bewijs van zijn berouw op, in zoover het in den tempel werpen van het ontvangene geld hetzelfde beteekende, als het den opzieners des tempels, den hoogepriesters en oudsten, van welke hij het als loon voor zijn verraad ontvangen had, voor de voeten te werpen.

Nu verhaalt Mattheüs echter, dat de hoogepriesters het niet geoorloofd achtten het van Judas terugontvangene geld als bloedgeld in de offerkist te werpen, maar daarvoor een pottebakkersakker hebben gekocht, en juist daarvoor beroept hij zich op den profeet. Hoe de Evangelist nu aan den akker komt, zullen wij misschien wel later zien; aan den pottebakker echter kwam hij insgelijks door de plaats des profeets, echter niet zoo als zij werkelijk moet verstaan worden, maar door een oud misverstand. De plaats, waarheen de profeet op

[1]) Zach. 11, 12 naar de overzetting der LXX: *καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου, τριάκοντα ἀργυροῦς.* Matth. 26, 15: *καὶ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.*

bevel van Jehova zijn gering loon moet werpen en wierp, wordt in den hebreeuwschen tekst door een woord aangeduid, dat met de vokaalteekens, die daar gewoonlijk onder geplaatst worden, een pottebakker moest beteekenen, doch aldus verstaan ten volle ongerijmd zou wezen, met andere vokaalteekens echter den tempelschat beteekenen kan, en zonder twijfel ook aldus moet verstaan worden. Doch de evangeliesche schrijver hield zich aan de gewone lezing met haren pottebakker. Nu heet het echter in de plaats van den profeet, dat hij de dertig zilverlingen in het godshuis heeft geworpen, waarop dan, om de zaak te verduidelijken, het woord volgt, dat wij door schat vertalen, die zich in den tempel bevond, maar dat de Evangelist door pottebakker vertaalde, die daar niet te vinden was. Het wegwerpen in den tempel kan dus niet hetzelfde zijn geweest als het wegwerpen voor den pottebakker, en zoo heeft de Evangelist daarvan twee handelingen gemaakt, die hij zelfs aan verschillende personen toeschreef. Het was namelijk volgens hem de verrader, die de zilverlingen in den tempel wierp; maar de hoogepriesters, die het bloedgeld niet in hunne offerkist wilden hebben, waren het, die ze den pottebakker bragten. Waarom echter deden zij dit? Om den koopprijs van een stuk gronds te betalen, dat zij tot eene begraafplaats voor vreemdelingen van hem hadden aangekocht, maar waaraan, wijl het voor bloedgeld was gekocht, de naam van bloedakker kleven bleef.

Dezen akker kan de Evangelist niet aan de plaats van Zacharia hebben ontleend, wijl zich daar geen spoor daarvan voordoet; daarentegen herinnert hij ons aan het verhaal uit de Handelingen, omtrent het uiteinde van den verrader, dat, hoezeer voor het overige ook van het verhaal van Mattheüs verschillend, daarmede toch inzoover overeenkomt, dat het ook van een stuk gronds spreekt, hetwelk de verrader echter nog zelf, en niet tot eene begraafplaats voor vreemden, maar ten behoeve van zichzelven en ook juist niet van een pottebakker gekocht had. Hoe de eerste vervaardiger van dit verhaal nu aan dit stuk gronds is gekomen, is gemakkelijk te verklaren, want hij zegt dit zelf. In de omstandigheid namelijk, dat de verrader onmiddellijk nadat hij het gekocht had stierf, ziet hij de vervulling der profetie Ps. 69, 26: „Hunne woning moge woest worden; en daar zij niemand, die in hunne hutten woont!" Deze psalm is een dier naar men meende door David opgestelde lijdenspsalmen, die men vroeg-

tijdig in de Christenheid op het lijden van den Zoon Davids slaan liet. Aan dezen psalm (vs. 22) is de edik met gal ontleend, waarmede Jezus aan het kruis zou gedrenkt geworden zijn, en eene andere plaats daaruit (vs. 10) wordt in het vierde Evangelie aangehaald als vervuld in de door Jezus verrigte tempelreiniging (2, 17). De straffen, waarmede de vijanden van den spreker daar bedreigd worden, konden, als de psalm in messiaanschen zin verklaard werd, in het algemeen op Jezus tegenstanders, de hem vijandige partij onder het joodsche volk, maar meer in het bijzonder op hem worden overgebragt, die zich het zwaarste aan hem bezondigd had, namelijk den verrader. Zou diens akker echter woest worden, dan moest hij er eerst een bezitten, en hoe kon hij dien anders gekregen hebben als juist van het loon zijns verraads, dat nu aan hem gewroken werd door het woest worden van den daarvoor gekochten akker? Was echter zijne woning woest en onbewoond, dan moest hij, de bewoner, gestorven zijn. Dat zij uitgedelgd mogten worden uit het boek der levenden, was ook in denzelfden psalm (vs. 29) den tegenstanders toegewenscht, en in eenen anderen, door den schrijver van de Handelingen bij deze gelegenheid insgelijks aangehaalden psalm (109, 8) heet het: „Zijne dagen mogen weinig worden!" Dat echter de vroegtijdige dood des verraders geen natuurlijke zijn mogt, sprak nu deels van zelf, deels was het in denzelfden psalm aangekondigd, die zijnen akker met verwildering bedreigde. Door hunne eigene tafel, dit was den tegenstanders toegewenscht (vs. 23), mogten zij ten verderve komen; juist zooals het nu in de Handelingen van Judas heet, dat hij voorover nedergevallen was, en, waarschijnlijk wijl hij zich vooraf aan zijnen disch regt te goed had gedaan van het loon des verraads, al zijne ingewanden uit het doormidden gebarsten ligchaam had uitgestort.

Dat het ligchaam des verraders op monsterachtige wijze was opgezwollen, was eene overoude, reeds door Papias opgeteekende overlevering onder de Christenen [1]). Hij zou niet meer eene opening hebben kunnen doorgaan, die ruim genoeg voor een wagen was, en daaruit leidde weêr een ander af (zoo wijzigt zich de vorm van zoodanige legenden), dat een wagen, die hem voorbijreed, hem verpletterd zou hebben, zoodat zijne ingewanden naar buiten zouden gedrongen zijn. Als

[1]) De plaatsen daarop doelende zijn aangehaald in mijn Leben Jesu, II, 490 vlg. Aanm. 19 en 20.

oorzaak dezer dikte noemde men de waterzucht, en verhaalde vooral omtrent het hoofd en de oogleden des verraders, dat zij zoo opgezwollen waren, dat hij niet meer uit de oogen zou hebben kunnen zien. Hier kan het blind worden opsiering, de waterzucht motivering van deze gezwollenheid, gelijk deze weder motivering van het bersten wezen; doch als wij in een der psalmen, waarop de steller der Handelingen zich aangaande het lot van Judas beroept, tegen de wederpartij deze woorden lezen (109, 18): „De vloek ga als water in zijn binnenste en als olie in zijne beenderen," dan hebben wij hier de oud-testamentiesche aanleiding tot de waterzucht, en in de woorden van den anderen Psalm (69, 24): „Hunne oogen mogen duister worden, dat zij niet zien," die der blindheid.

Als op die wijze de tweevoudige overlevering omtrent het uiteinde van den verrader onder de eerste Christenen ontstaan kon, zonder dat men iets met geschiedkundige zekerheid daaromtrent wist, dan is het nog slechts de vraag, of het stuk gronds, omtrent welks aankoop en algemeen gebruikelijken naam beide anders zoo verschillende berigten overeenstemmen, als iets historiesch moet worden beschouwd. Doch de berigten stemmen slechts daarin overeen, dat bij Jeruzalem een akker, Bloedland of Bloedakker geheeten, was gelegen; terwijl elk hunner dien op zijne eigene wijze met Judas en diens verraad in verband brengt. Het eene laat hem door Judas, het andere door de hoogepriesters gekocht, het eene naar het daaraan klevende bloed van Jezus, het andere naar het daarop uitgestorte bloed des verraders genoemd worden. Het verband tusschen den verrader en den akker is dus zeer los, maar de akker op zichzelf blijft bestaan, dat wil zeggen het kan wezen, dat er een stuk gronds, dat de hemel weet vanwaar dien naam ontving, en misschien ook eenmaal tot begraafplaats voor vreemdelingen diende, in den omtrek van Jeruzalem was gelegen. Deze akker met zijnen vreesselijken naam bragten de Christenen nu met den verrader in verband, maar de wijze, waarop zij dit deden, was verschillend; de steller van het verhaal in de Handelingen beschouwde hem als het woest geworden eigendom van den verrader, terwijl de vervaardiger van het eerste Evangelie daarin het pand zag, waarvoor men den pottebakker het door den verrader teruggevene bloedgeld had betaald. Het is hierbij niet eens noodig aan te nemen, dat de leemaarde van den akker misschien aanleiding heeft gegeven, dat men op den pottebakker kwam; het was vol-

doende, dat hij door den naam Bloedakker aan den verrader deed denken, met wien immers de pottebakker door de verkeerd uitgelegde profetie van Zacharia werd in verband gebragt.

91.

Het verhoor voor Pilatus en Herodes.

Als de eigenlijke vijanden van het jeugdige Christendom kwamen tot op den tijd der verwoesting van Jeruzalem en ook daarna nog, derhalve terwijl de verhaalstof van onze synoptiesche Evangeliën zich vormde, de oud-geloovige Joden voor; terwijl daarentegen Romeinen en Grieken zich deels onverschillig, deels ook ontvankelijk, in elk geval, als men enkele lokale en voorbijgaande vijandelijke beroeringen, gelijk de Christenvervolging onder Nero, niet mederekent, verdraagzaam betoonden. Tot op den tijd der vervaardiging van het vierde Evangelie kwamen wel die botsingen met het romeinsche staatsbewind veelvuldiger voor, doch dit nadeel werd ruimschoots opgewogen door de uitbreiding, die de heidenbekeering inmiddels verkregen had, ten gevolge waarvan nu de grieksch-romeinsche wereld als het eigenlijke veld voor de uitbreiding van het Christendom, doch de Joden steeds meer als een verstokte en verworpen hoop beschouwd werden. Daar Jezus nu op het eind zijns levens met beide magten, het Joden- en het heidendom, de priestermagt van zijn eigen en het staatsgezag van het romeinsche volk was in aanraking gekomen, is het natuurlijk, dat de stemmingen, die ten tijde der vervaardiging der verschillende Evangeliën ten opzigte van beiden in de Christenheid en in bijzondere kringen van deze heerschten, zich ook geopenbaard zullen hebben in de voorstelling, die van dit deel van Jezus levensgeschiedenis werd gegeven.

Dat Jezus op bevel van den romeinschen landvoogd is ter dood gebragt, is boven allen twijfel verheven [1]); dat hij dezen zelf onmiddellijk door zijne daden aanstoot zou gegeven hebben, wordt door niets bewezen; het is derhalve zeer waarschijnlijk, dat, gelijk onze Evangeliën het voorstellen, de joodsche overheden, daar hun het regt over leven en dood door de Romeinen ontnomen was, den romeinschen landvoogd daardoor voor hunne bedoelingen zochten te winnen, dat zij

[1]) Tacit. Annal. XV, 44.

den man, dien zij uit godsdiensthaat dooden wilden, in het oog des Romeins staatkundig verdacht maakten. Mogelijkheid daartoe bestond door het staatkundige karakter der joodsche Messiasverwachting. Wel had Jezus slechts ongaarne zich daarnaar gevoegd en geweigerd in staatkundigen zin Messias te zijn; doch op deze weigering had het volk en zelfs zijne jongeren tot hiertoe te minder acht geslagen, hoe minder zij haar begrepen. Des te gemakkelijker viel het dus den joodschen overheden om aan den aanhang, dien Jezus bij het volk vond, den toeloop tot zijne voordragten, de eerbewijzen, hem bij zijnen intogt in Jeruzalem ten deel gevallen, bij Pilatus eenen gevaarlijken staatkundigen zin te geven. Inzoover is het evangeliesch berigt dus ten volle historiesch waarschijnlijk.

Doch als Pilatus hun nu eenmaal bij hunne plannen zijne ondersteuning verleende, dan moet dit het gevolg zijn geweest hetzij daarvan, dat zij hem werkelijk van Jezus gevaarlijkheid overtuigd hadden, of dat hij zelf inzag, dat het voordeelig voor hem was ditmaal aan het verlangen der joodsche volksleiders te voldoen. In het eerste geval kan hij wel in den beginne aan Jezus schuld getwijfeld, doch niet tot op het laatst aan zijne onschuld hebben geloofd; in het tweede geval zal hij deze overtuiging althans niet onbewimpeld hebben uitgesproken, wijl hij zich daardoor in een ongunstig licht zou geplaatst en door het hatelijke, dat daarin voor de joodsche overheden gelegen was, zijn doel, hunnen dank te verwerven, zou tegengewerkt hebben. Zoo waarschijnlijk derhalve de voorstelling der Evangelisten is, wat betreft de wijze, waarop de joodsche oudheden den romeinschen landvoogd voor zich wisten te winnen, even onwaarschijnlijk is alles, wat zij ons verhalen aangaande hetgeen Pilatus zou gezegd en gedaan hebben, om zijne overtuiging omtrent Jezus onschuld regt duidelijk en plegtig aan den dag te leggen. En daar wij zien dat de Christenheid gedurende het tijdvak, waarin onze Evangeliën ontstonden, zich steeds meer met afschuw van het Jodendom afwendde, en vol hoop de heidenwereld begroette, is het ons geen raadsel, hoe dat ongeschiedkundige in de evangelische berigten is ingeslopen.

Als Pilatus volgens het verhaal der beide eerste Evangelisten Jezus, wanneer deze voor hem wordt gebragt, aanstonds vraagt, of hij de koning der Joden is? dan ligt daarin niets onwaarschijnlijks, als wij slechts vooraf onderstellen, dat de eerst later door beide Evangelisten vermelde beschuldigingen

der joodsche oversten hem op dat denkbeeld hadden gebragt. Lukas handelt daarom ook meer beredeneerd, als hij die beschuldigingen, daarbij eene juiste omschrijving gevende van de staatkundige zijde van het joodsche Messiasidee, laat voorafgaan in deze woorden, dat Jezus voor Pilatus daarvan werd beschuldigd, dat hij het volk verleidde en terughield den keizer schatting te betalen. Als Jezus nu echter op deze beschuldiging der joodsche priesterpartij zweeg, en die vraag van den landvoogd slechts kortaf met: „gij zegt het," beantwoordde zonder eenige nadere verklaring, dan kon dat wel de Christenen stichten, die daarin de vervulling zagen der profetie van het zonder klagen duldende lam, maar moeijelijk den Romein gunstig voor Christus stemmen, dat toch het gevolg hiervan zou geweest zijn. En ook de Christenen van lateren tijd konden verwachten, dat Christus bij deze gelegenheid zich verklaard zou hebben omtrent zijne verhouding tot de staatkundige zijde van het Messiasidee, waarom de vierde Evangelist dan ook niet in gebreke blijft zoodanige verklaring hier in te vlechten.

In het algemeen heeft deze het geheele tooneel der teregtstelling voor Pilatus met bijzondere zorg uitgewerkt. Reeds daardoor, dat hij, om er op te wijzen dat het paaschmaal nog gevierd moest worden, de Joden het regthuis niet laat binnengaan, maar Jezus wel laat naar binnen geleid worden, dat de landvoogd derhalve, als hij Jezus ondervragen wil, naar binnen gaat, wil hij daarentegen met de Joden onderhandelen, naar buiten treedt, en ten slotte ook Jezus met zich naar buiten voert, verkrijgt het tooneel iets dramatiesch, om niet te zeggen theatraals; terwijl het inderdaad bijna eene onmogelijkheid wordt de vraag te beantwoorden, wie toch den Evangelist, die met zijne volksgenooten buiten stond, kan verhaald hebben wat er tusschen Pilatus en Jezus in het regthuis voorviel. Dadelijk reeds wil de vierde Evangelist hier als het ware een kort verslag van het later volgende gewigtige drama geven. Als de Joden den aangeklaagde tot hem naar binnen gezonden hebben, treedt Pilatus naar buiten en vraagt wat beschuldiging zij tegen hem hebben in te brengen. Hun tot ongerijmdheid onbeschoft antwoord, dat als die mensch geen misdadiger ware, zij hem niet aan den landvoogd zouden overgeleverd hebben, kan alleen daaruit verklaard worden, dat het als aanleiding dienen moest voor het woord van Pilatus, om met hem naar hunne wet te handelen, en daardoor voor

het ter verklaring van de geheele toedragt der zaak noodzakelijke antwoord, dat het hun niet geoorloofd was misdadigers te dooden. Het is daarom voor den Evangelist van aanbelang deze bijzonderheid te vermelden, wijl slechts ten gevolge daarvan Jezus voorspelling aangaande zijnen dood, namelijk dat deze in eene verhooging van de aarde zou bestaan (12, 32; 8, 28), kon vervuld worden, wijl in het joodsche strafregt de kruisstraf niet voorkwam, en de straf door de Joden toegepast voor eene misdaad als die, waarvan Jezus werd beschuldigd, eer in steeniging zou bestaan hebben (3 Moz. 24, 16. 23). Als hij Pilatus nu echter hierop naar binnen tot Jezus laat gaan en hem in dezelfde woorden, maar ook even onverwacht als bij de synoptici, de vraag laat doen, of hij de koning der Joden is? dan weet men, niettegenstaande alles wat er voorafgegaan is, toch nog niet, hoe Pilatus aan die vraag gekomen is, daar hem de Joden niet hadden gezegd, waarvan zij Jezus beschuldigden. Dit deel van zijn verhaal, dat de strekking had om aan te toonen dat de Joden niet bevoegd waren om de doodstraf toe te passen en derhalve diende om de kruisstraf te motiveren, breekt dus hier af, en een nieuw vangt aan, dat ten doel heeft, om het bovenaardsche karakter van Jezus rijk en koningswaardigheid aan te toonen, en eindigt met de vraag van Pilatus: wat is waarheid? Jezus had gezegd, dat hij een koning was, wijl hij daartoe geboren en in de wereld gekomen was, om der waarheid getuigenis te geven. Daarop vraagt Pilatus: wat is waarheid? evenals de Joden eenmaal vroeger, toen Jezus sprak van de verhooging van den Zoon des menschen, gevraagd hadden: Wie is deze menschenzoon? (12, 32; vergel. 8, 28), derhalve eene van die op mis- en onverstand berustende vragen, waardoor de vierde Evangelist er behagen in schept de verhevenheid der gedachten en uitspraken van zijnen Jezus te doen uitkomen; gelijk dan ook het begrip der „waarheid" evenzeer behoort tot de speciëel johanneïesche, als dat van den menschenzoon tot de algemeen christelijke gronddenkbeelden.

Als de vierde Evangelist nu na dit gesprek Pilatus laat naar buiten gaan en den Joden verklaren, dat hij geen schuld in den aangeklaagde vindt, dan moet men toegeven, dat dit hier ten minste beter gemotiveerd is dan bij Lukas, waar het volkomen een raadsel blijft, hoe Pilatus, nadat Jezus behalve het drooge: „gij zegt het," geweigerd heeft eenig ander antwoord te geven, de overtuiging zijner onschuld kon uitspre-

ken. De uitdrukkelijke verklaring van Jezus onschuld heeft Johannes overigens te dezer plaatse zelfs letterlijk van Lukas overgenomen [1]); want bij de beide eerste Evangelisten komt eene zoodanige hier nog niet voor, en ook later niet in dezen vorm. Doch bij hem valt nu de episode met Barabbas voor, die Johannes op die onschuldigverklaring, Lukas op een ander tusschenbedrijf volgen laat, en die wij, hoe diep zij ook in de christelijke overlevering moge geworteld zijn, toch in het algemeen als geschiedkundig beschouwen mogen. Of het echter de bedoeling van Pilatus is, gelijk de Evangelisten het doen voorkomen, om van de bij het feest gebruikelijke gewoonte om eenen gevangene in vrijheid te stellen partij te trekken, ten einde een beroep van de fanatiesche priesterpartij op het onbevooroordeelde volk te doen, en dit er te ligter toe te bewegen om te vragen dat Jezus losgegeven mogt worden door een roover en moordenaar tegenover hem te plaatsen, en of hij daarop zoo herhaaldelijk heeft aangedrongen, is echter eene andere vraag. En dat hij, nadat hem deze poging mislukt was, door de geïmproviseerde vertooning der handwassching zijn geloof aan Jezus onschuld plegtig betuigd, zich vrijgesproken zou hebben van alle schuld aan den dood van „dezen regtvaardige" en de verantwoording daarvan den Joden zou opgelegd hebben, dit wordt in onwaarschijnlijkheid slechts overtroffen door het daaropvolgende, dat het geheele joodsche volk die verantwoording nu plegtig zou op zich genomen en zich en zijne kinderen uitdrukkelijk zou beladen hebben met de schuld aan Jezus bloed. Dit verhaal, dat alleen bij Mattheüs voorkomt, is klaarblijkelijk geheel eene schepping van de fantasie der eerste Christenen, die in den vreesselijken ondergang des joodschen staats en volks het aan de kinderen voltrokken strafgerigt wegens het door de vaderen vergoten bloed van Jezus zagen, doch tevens, daar zij er belang bij hadden, dat de onschuld van hunnen Christus als het ware officiëel gestaafd was, Pilatus die verzekering lieten geven, terwijl dezen toch aan een joodschen dweeper, waarvoor hij Jezus op het best genomen hield, onmogelijk zooveel kon gelegen zijn, dat hij, als hij het niet raadzaam vond hem te redden, door eene plegtige verklaring zijner onschuld zijne eigene zwakheid en lafhartigheid zou aan de kaak hebben gesteld.

[1]) Luk. 23, 4: *οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.* Joh. 18, 38: *ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ.*

De eerste Evangelist heeft overigens die belangstelling van Pilatus in Jezus eenigermate gemotiveerd door eene insgelijks alleen bij hem voorkomende omstandigheid, door de waarschuwing namelijk, welke hij hem, terwijl hij juist op den regterstoel was gezeten, van zijne gemalin laat ontvangen, om zich toch aan dien regtvaardige niet in het minst te bezondigen, daar zij in den afgeloopen nacht in een droom veel om hem had geleden. Wie denkt bij dezen waarschuwenden droom van Claudia Procula, gelijk de gemalin van Pilatus weldra in de legende heette [1]), niet aan den gewaanden droom van Calpurnia, Caesars echtgenoote, in den nacht vóór hij vermoord werd [2]), en hare bede aan haren gade om dien dag toch niet uit te gaan; en wie zou niet in staat zijn om uit den toenmaals algemeen heerschenden smaak aan den eenen kant, en ten andere uit den persoonlijken smaak in beteekenisvolle droomen, waardoor de Evangelist zich reeds sedert de kindsheidsgeschiedenis onderscheidde, zich een oordeel te vormen omtrent het door hem medegedeelde verhaal.

Deze beide verhalen, van de handwassching van Pilatus en den droom zijner gemalin, heeft de naar beknoptheid strevende Marcus eenvoudig overgeslagen, terwijl Lukas en Johannes ze door andere bijzonderheden, die hetzelfde effect beoogen, zochten te vervangen. Lukas deelt reeds vóór dien zijsprong met Barabbas, aanstonds nadat Pilatus verklaard heeft in den zwijgenden aangeklaagde geene schuld te zien, eene geschiedenis mede (23, 6—15), waarmede hij evenzeer alleen staat, als Mattheüs met die van de handwassching, de geschiedenis der wegvoering van Jezus naar Herodes. Hij verbindt haar daardoor met het voorgaande, dat hij de Joden na die onschuldigverklaring hunne aanklagt tegen Jezus doet staande houden door de nadere verklaring, dat hij van Galilea af tot in de hoofdstad van Judea het volk opruit; waarop Pilatus hen op het woord Galilea vat, en den Galileër zijnen landsheer, den tijdens het feest insgelijks te Jeruzalem aanwezigen viervorst Herodes Antipas, toezendt. Op dit verhaal heeft Lukas het reeds vroeger aangelegd. Als hij nog tijdens Jezus werkzaamheid in Galilea van de belangstelling gewaagt, waarmede Herodes Jezus volgde op het gerucht zijner wonderdaden, besluit hij dit verhaal met de alleen bij hem voor-

[1]) Vergelijk het Evangelium Nicodemi en daarbij Thilo in den Codex apocr. N. T., I, 522.

[2]) Sueton. Julius, 18; Vellejus, II, 57.

komende opmerking, dat Herodes verlangd had hem te zien (9, 9). Aan dit verlangen herinnert ons de blijdschap, die de vorst gevoelt, nu hij hem eindelijk voor zich ziet; en gelijk hij toenmaals gewenscht had hem te zien wegens de door hem verrigte wonderen, zoo hoopt hij ook thans een of ander teeken door hem te zien verrigten. Daar echter zijn wensch niet vervuld wordt, wijl Jezus op alle vragen van Herodes, evenals op alle beschuldigingen der hem begeleidende hoogepriesters en schriftgeleerden het stilzwijgen blijft bewaren, troost de teleurgestelde vorst met zijne trawanten zich daarmede dat hij Jezus bespot, en zendt den beschuldigde eindelijk in een prachtgewaad tot Pilatus terug. Op zichzelf heeft dit verhaal niets, dat niet aldus kan geschied zijn. Dat wij het alleen bij Lukas vinden, bewijst ook op zichzelf nog niet, dat het ongeschiedkundig is. Doch dat het eigenlijk op zich zelf niets te beteekenen heeft, legt meer gewigt in de schaal. Omtrent hetgeen er door Herodes gevraagd werd, of een door hem geveld vonnis wordt niets gezegd, en de bespotting benevens het prachtgewaad zijn hier slechts vroeger te pas gebragt dan bij de beide andere synoptici, die ze plaatsen na het vonnis van Pilatus, terwijl Lukas daar van deze bijzonderheden geene melding maakt. Eindelijk bespeurt men zoo duidelijk de strekking van dit verhaal en begint daarom zijne geschiedkundige waarde te wantrouwen. Als Jezus van Herodes tot Pilatus is teruggevoerd, beroept deze, om het vroeger door hem uitgesprokene oordeel te bevestigen, zich daarop, dat Herodes nu ook evenmin als hij eene schuld, die den dood moest ten gevolge hebben, in hem gevonden heeft. Door twee regters en wel zulke, die anders niet konden gezegd worden vooringenomen voor hem te zijn, moest Jezus onschuld getuigd worden, van welke de eene een heiden, de andere wel een Jood, maar toch geen priester was: gelijk aan den anderen kant de vierde Evangelist Jezus niet bloot door eenen, maar door de beide hoofden van het priesterdom laat veroordeeld worden.

Doch ook nog op eene andere wijze zocht de derde Evangelist de zwaarte te vermeerderen van het gewigt, dat door den romeinschen landvoogd in de schaal van Jezus onschuld zou gelegd zijn. Terwijl Pilatus naar het verhaal der beide eerste Evangelisten, nadat de poging met Barabbas mislukt is, Jezus laat geeselen en daarop aanstonds ter kruisstraf wegleiden (Matth. 27, 26; Marc. 15, 15), terwijl de geeseling hier dus naar romeinsch gebruik slechts als eene voorbereiding

tot de kruisstraf voorkomt, zou de landvoogd volgens Lukas herhaaldelijk hebben aangeboden, hem haar in de plaats der kruisiging te doen ondergaan, daar hij hoopte Jezus door de ligtere straf de zwaardere, de kruisiging, te besparen, maar de Joden dit aanbod geweigerd en op de toepassing der kruisstraf hebben aangedrongen (23, 16. 22 vlg.). Ware nu het motief van deze geliefkoosde afwijking van Lukas op zich zelf nog niet klaar, dan moest het ons duidelijk worden door eene vergelijking met het vierde Evangelie, waar Pilatus dat, wat hij bij Lukas enkel aanbiedt, laat voltrekken, Jezus werkelijk geeselen laat (19, 1), doch niet als bij Mattheüs en Markus als eene voorbereiding van de kruisstraf, maar om haar af te wenden, dat wil zeggen om door den hartroerenden aanblik van den gegeeselde de hardvochtige Joden te bewegen van hun verlangen, dat de doodstraf voltrokken worde, af te zien. Daarom brengt de Evangelist ook hier de bespotting door de soldaten, de optooijing met den purperen mantel en den doornenkroon te pas; voorvallen, welke de beide eerste Evangelisten ook wel op de geeseling, doch als Jezus reeds door den landvoogd is overgegeven, laten volgen, terwijl zij bij Johannes moeten dienen, om de roering, die Jezus aanblik moest gaande maken, te vermeerderen en daardoor zoo mogelijk het uiterste van hem af te wenden. Terwijl Pilatus de aldus mishandelde nog eenmaal aan de Joden vertoont met de woorden: Zie, welk een mensch! en zij, ook daardoor nog niet bewogen, blijven volharden bij hun verlangen, dat de doodstraf aan hem voltrokken worde, heeft Pilatus aan den eenen kant al het mogelijke gedaan om Jezus te redden, en hebben aan den anderen kant zijne joodsche tegenstanders eene hardvochtigheid aan den dag gelegd, gelijk die zich in de schildering van geen ander Evangelie openbaart.

Terwijl Pilatus bij al de synoptici, nadat het met Barabbas bedoelde plan is mislukt, toegeeft en Jezus ter kruisiging doet wegleiden, rust op den vierden Evangelist, doordat hij hem ook dan nog laat volharden bij zijn voornemen om Jezus te redden, de verpligting om aan te toonen, hoe de joodsche priesters het hebben aangelegd, om hem toch nog van gevoelen te doen veranderen (19, 6—16); waardoor tegelijk de duur van den door hem geboden tegenstand nog verlengd en de sluwe hardnekkigheid der Joden nog duidelijker in het licht gesteld wordt. Vooreerst wordt Pilatus in zijn voornemen om Jezus te redden versterkt door de aanklagt zijner tegen-

standers, dat Jezus zich voor den Zoon Gods had uitgegeven; hetgeen de Joden als eene doodzonde beschouwen, terwijl den heiden daarbij een schoon ook duister bewustzijn van den werkelijken staat van zaken zou opgegaan zijn. Daarbij komt dan nog Jezus verwijzing op de hoogere magt, zonder welke de landvoogd geene magt over hem hebben zou (vergel. Rom. 13, 1), eene herinnering aan eene hoogere verantwoording, die zijne bezwaren slechts vermeerderen kon. Nu echter spelen de Joden hunne laatste hoogste kaart op, door, zich beroepende op hetgeen Jezus vroeger omtrent zijn koningschap had gezegd, Pilatus weigering om den gewaanden koning der Joden te veroordeelen als ontrouw jegens den keizer voor te stellen. Nadat de landvoogd dus lang uit goede beweegredenen aan den eisch der Joden tegenstand geboden heeft, bezwijkt hij eindelijk voor de slechtste drijfveer van het eigenbelang, en dat tegen beter weten, daar hij uit het vroeger met Jezus gehouden gesprek wel weten moest, dat hij slechts in zoodanigen zin koning wilde zijn, dat hij daardoor nooit met den keizer in tweespalt kon geraken. Gewis wordt hier de toedragt van Jezus veroordeeling geheel zoo voorgesteld, als de latere Christenheid zich die dacht, maar zeker niet zoo, als met de werkelijkheid strookte; want gelijk Pilatus naar deze voorstelling zou gehandeld hebben, kon hij slechts dan gehandeld hebben, als hij eene belangstelling voor Jezus gevoelde, waarvan men niet begrijpen kan, hoe zij bij den Romein zou geboren zijn, terwijl het niet raadselachtig is, wat den Evangelist bewoog, hem die op zijn christelijk standpunt toe te dichten.

VIERDE MYTHENGROEP.

JEZUS KRUISIGING, DOOD EN BEGRAFENIS.

92.

De kruisiging.

Doordat Jezus aan het kruis was gestorven, den smadelijksten dood des misdadigers had ondergaan, had hij naar de gewone voorstellingen der Joden alle aanspraak op de erkenning als Messias verloren. De jongeren en de zoodanigen uit de Joden, die door hen tot het geloof aan Jezus bewogen werden, wijzigden hunne oud-joodsche voorstellingen naar dit feit, door het leerstuk van het lijden als van een plaatsbekleedend, van den gewelddadigen dood als van eenen verzoenenden offerdood in hun Messiasbegrip op te nemen. Dit was op het standpunt, waarop de Joden verkeerden, slechts daardoor mogelijk, dat men naar plaatsen uit het Oude Testament verwees, waarin van het lijden en gewelddadig sterven van den Messias scheen sprake te wezen. Zoodanige bestonden er wel in werkelijkheid niet; maar deels de kollektieve knecht des Heeren bij Jesaia, deels bijzondere vromen werden veelvuldig als lijdende, ten dood toe geplaagd en schijnbaar door God verlaten voorgesteld, en in zulke plaatsen den Messias te vinden was bij de toenmalige wijze van schriftverklaring onder de Joden de gemakkelijkste zaak van de wereld. Rustte nu te dien tijde, toen men, de wederkomst van den Messias Jezus op de wolken verbeidende, den blik begon terug te wenden op zijn geëindigde aardsche leven, op den Evangelie-

schrijver de pligt ook van het meest aanstootelijke, dat hem wedervaren was, zijne kruisiging, te gewagen, dan was het natuurlijk, dat hij daarbij die oud-testamentiesche uitspraken niet uit het oog verloor, en trek voor trek daarop wees, hoe in al den smaad en het lijden, dat Jezus hier ondergaan had, hem toch niets anders was wedervaren, als wat reeds lang te voren in het Oude Testament was voorspeld, dat den Messias treffen moest, niets derhalve wat niet te huis behoorde in het plan Gods, om het volk Israël en alle geloovigen door het lijden en den dood van den Messias te verlossen. Wij zijn er dus reeds op voorbereid dat de voorstelling, welke de Evangelisten ons geven van hetgeen bij gelegenheid van Jezus kruisiging geschiedde (Matth. 27, 32—56; Marc. 15, 21—41; Luk. 23, 26—49; Joh. 19, 17—30), een mengelmoes van geschiedkundige herinnering en van omwerking naar de gewaande profetiën des Ouden Testaments vormt.

Aan de waarheid der eerste bijzonderheid van het evangeliesch verhaal, dat, toen Jezus werd weggeleid, zijn kruis aan eenen man uit Cyrene, Simon geheeten, die volgens Marcus en Lukas juist van het veld kwam, werd opgelegd (Matth. 27, 32; Marc. 15, 21; Luk. 23, 26), kan ons, daar de drie eerste Evangelisten dienaangaande overeenstemmen, het stilzwijgen of veeleer de daarmede strijdige opgave van den vierden Evangelist, die zegt, dat Jezus zelf zijn kruis gedragen heeft (19, 17), op zich zelf nog niet doen twijfelen; want wij kunnen het ons zeer goed voorstellen, wat hem de voorstelling der synoptici als eene dwaling kon doen beschouwen, welke hij het zijn pligt achten moest uit Jezus levensgeschiedenis te verwijderen. Wat kon ook op zijn standpunt meer ongepast schijnen, dan aan het lam Gods, dat de zonde der wereld droeg (1, 29), aan hem, die als plaatsbekleedend voor de menschheid lijden en kruisdood had op zich genomen, bij het dragen van zijn kruis weder zelf een plaatsvervanger te geven? Waarom dan ook niet bij zijnen dood? gelijk de gnostiek Basilides geleerd had, dat Simon in Jezus plaats gekruist was [1]). Weg dus met dien verdichten plaatsvervanger, kon de Evangelist denken, en Jezus voorgesteld als degene, die, gelijk onze smarten, ook zelf zijn kruis gedragen had! Doch kan de johanneïesche voorstelling, uit dit oogpunt beschouwd, de synoptiesche niet verzwakken, dan doet dit inzigt in het-

[1]) Iren. adv. haeres, I, 24, 4.

geen Johannes tot zijne voorstelling bewoog, toch ook de vraag bij ons oprijzen, of ten slotte ook niet reeds de voorstelling der synoptici aan een gelijksoortig dogmatiesch motief haar ontstaan kan verschuldigd zijn? Het kruis van Christus was, nadat men eenmaal de eerste ergernis daarvan was te boven gekomen, weldra het grondsymbool der Christenheid geworden. Christus kruis op zich nemen beteekende zijn voorbeeld navolgen, en de opwekking daartoe werd hem zelf in den mond gelegd (Matth. 16, 24) in de woorden: „Als iemand mij navolgen wil, die verloochene zichzelven en neme zijn kruis op zich en volge mij na." Dergelijke zinnebeeldige spreekwijzen verleiden iemand steeds, om ze eindelijk ook in eigenlijken zin als een werkelijk uitwendig voorval op te vatten; in eigenlijken zin kon Jezus zijn kruis eerst toen zijn nagedragen, toen hij ter strafplaats ging; en gemakkelijk moest de verbeelding der vroegste Christenen er toe komen zich zulk eenen eersten kruisdrager te scheppen, die, schoon ook door anderen daartoe gedwongen, dit toch naar Jezus voorschrift in de bergrede (Matth. 5, 41) niet weigerde, maar het kruis op zich nam en het, gelijk Lukas zegt, Jezus nadroeg. Doch even ligt kon men er toe komen, wanneer, wat zeer goed kan geschied zijn, het kruis van Christus werkelijk door een ander ter geregtsplaats was gedragen, juist wegens die symboliesche beteekenis deze bijzonderheid benevens den naam des mans goed in herinnering te houden; en de overeenstemming der drie synoptici niet slechts met betrekking tot den naam, maar ook tot de woonplaats des kruisdragers, zal altijd aan de laatste onderstelling veel kracht bijzetten.

Iets anders, dat op den togt naar de geregtsplaats zou zijn voorgevallen, weet alleen Lukas te verhalen, dat namelijk veel volks, inzonderheid vrouwen Jezus zouden gevolgd zijn, die zijn lot bejammerden; hij echter zou de dochteren Jeruzalems geheeten hebben, veeleer om zich zelve en hare kinderen te weenen, wegens de verschrikkelijke dagen, die binnen kort over de stad zouden aanbreken (Luk. 23, 27—31). 't Is wel eene algemeene eigenaardigheid der synoptici, om de verwoesting van Jeruzalem voor te stellen als de straf voor de misdaad door hare inwoners aan Jezus gepleegd, maar bovenal openbaart zij zich bij Lukas. Zoo laat hij, en hij alleen, Jezus, als hij de stad nadert, haar lot beweenen, wijl zij in hare verblinding zichzelve en haren kinderen het onheil der bele-

gering en verwoesting berokkent (19, 41—44). De tegenhanger tot dit tafereel wordt nu daardoor gevormd, dat de dochteren Jeruzalems wanen het lot van den ter geregtsplaats gevoerden Jezus te moeten bejammeren, terwijl zij toch veel meer reden hadden, om te weenen over zich zelve. De trekken, waarmede Lukas Jezus bij die gelegenheid het lot, dat Jeruzalem verbeidt, laat schetsen, ontleent hij ten deele aan de groote eschatologiesche rede, in welke Jezus ook bij hem als bij de andere synoptici zegt (21, 23): „Wee de zwangeren en de zogenden in die dagen!" evenals hier: „Er zullen dagen komen, waarin men zeggen zal: Zalig de onvruchtbaren, en de schoten, die niet gebaard, en de borsten, die niet gevoed hebben;" de wensch echter, die dan op hare lippen zal zijn, dat de bergen op haar vallen en de heuvelen haar bedekken mogen, is bijna woordelijk aan Hos. 10, 8 ontleend.

Nadat Jezus ter geregtsplaats is aangekomen, hebben de twee Evangelisten niets gewigtigers te doen, dan aan te toonen, hoe twee oud-testamentiesche voorspellingen aan hem vervuld zijn. Eerst zou men hem edik met gal vermengd te drinken hebben gegeven, verhaalt Mattheüs zonder erg (vs. 34), en als hij er bijvoegt, dat Jezus na het geproefd te hebben, geweigerd had daarvan te drinken, dan verwondert ons dat minder, dan dat men hem zoo iets zou aangeboden hebben. Ook Marcus schijnt die zaak ongeloofbaar voor te komen; daarom maakt hij van dien edik met gal wijn met myrrhe (vs. 23), en verkrijgt daarmede een steunpunt voor zijn gevoelen in het joodsch gebruik, om misdadigers, die ter dood werden gebragt, eerst door gekruiden wijn te bedwelmen [1]). Het is mogelijk, dat hij daarmede de ware toedragt der zaak op het spoor is gekomen, dat Jezus werkelijk zulke wijn is aangeboden, maar deze door hem geweigerd werd, wijl hij niet bedwelmd wilde worden; doch dit feitelijke zou de tweede Evangelist dan slechts geraden hebben, want wat hij bij Mattheüs las, was in 't geheel niets feitelijks, maar enkel een profetiesch woord uit een der beide psalmen, die met het 53ste hoofdstuk van Jesaia, als het ware het programma uitmaken, waarnaar het geheele kruisigingsverhaal in onze Evangeliën is aangelegd. De beide psalmen 22 en 69 werden door de vroegste Christenen, gelijk wij reeds herhaaldelijk gelegenheid hadden op te merken, trouwens geheel ten onregte, als voorspellingen van het lijden van den Messias beschouwd, en

[1]) Zie hetgeen daaromtrent te lezen staat in mijn Leben Jesu, II, 514, Aanm. 15.

zoo werden nu hier bij de kruisiging ten volle al die trekken, die slechts eenigzins van toepassing konden worden gemaakt, voor zoo verre zij niet reeds vroeger op Christus waren overgebragt, te pas gebragt. Zulk een trek is de dorst en zijne stilling door een onaangenamen drank. „Mijn tong kleeft aan mijn gehemelte," klaagt de schrijver van den eenen psalm (22, 16); die van den anderen zegt (69, 22): „Zij doen gal in mijne spijs en geven mij edik te drinken in mijnen grooten dorst." Daar bij de kruisiging van spijs geen sprake zijn kan, vermengt Mattheüs de gal met den drank en komt op die wijze aan den edik met gal, dien hij Jezus vóór de kruisiging doet aangeboden worden, misschien wijl hij wist, dat somtijds bij die gelegenheid een bedwelmend mengsel werd gebruikt; terwijl eerst Marcus de zaak geheel overeenkomstig het bestaande gebruik beschrijft.

Daar echter de gal altijd nog eenige zwarigheid opleverde, hadden anderen zich alleen aan den edik gehouden, die naar het woord van den psalm den Messias Jezus in zijn lijden moest toegereikt zijn. Hier vond men dan een historiesch punt van aanraking in den edik, dien de romeinsche krijgsknechten op veldtogten en andere expeditiën met water vermengd te drinken kregen, en dus ook toen wel de soldaten, die de wacht bij het kruis moesten houden, bij de hand zullen gehad hebben. Doch daar volgens de plaats van den psalm de Messias gedrenkt moet worden „voor zijnen dorst," of wanneer volgens den anderen psalm hem de tong aan het gehemelte kleefde, zoo lieten zij, die hem uitsluitend met edik wilden gelaafd hebben, hem dezen drank eerst later aanbieden, als het langduriger hangen aan het kruis zijn dorst sterker zou hebben opgewekt. Daarbij laat Lukas, juist omdat hij aan den soldatendrank denkt, Jezus den edik door de soldaten ten spot toegereikt worden (vs. 36); terwijl Johannes, en wel geheel op het slot vóór Jezus verscheiden, eenige van de omstanders, naar het schijnt met goede bedoeling, eene spons in edik doopen en op een hijzopstengel hem toesteken laat (vs. 29). Om het duidelijk aan te toonen, vanwaar hij aan dat berigt is gekomen, deed hij er verder aan voorafgaan, dat Jezus, opdat de schrift vervuld zou worden, gesproken zou hebben: „Mij dorst," zoodat slechts de vervulling der reeds genoemde plaats uit den psalm door hem kan bedoeld zijn. Behalve deze latere drenking met enkel azijn zeggen nu de derde en vierde Evangelist daarvan niets, dat Jezus reeds aan-

stonds edik en gal of myrrhewijn zou zijn aangeboden, maar deze door hem zou geweigerd zijn; terwijl Mattheüs en Marcus daarentegen, geheel in hun trant, evenals bij het spijzigingsverhaal, om niets te laten verloren gaan, de geschiedenis van de drenking met edik in de beide vormen, die zij had aangenomen, in hunne Evangeliën hebben ingevlochten. De tweede laten zij reeds evenals Johannes door middel van eene spons geschieden; eene overeenstemming in eene niet aan den psalm ontleende bijzonderheid, waarin men een spoor van eene geschiedkundige overlevering, maar even goed ook alleen van eene bij kruisigingen gebruikelijke gewoonte kan zien. Daarentegen herinnert de hijzopstengel, die slechts voorkomt bij Johannes, namelijk den Evangelist, die in den gekruisten Jezus het ware paaschlam ziet, aan de mozaiesche verordening betrekkelijk het bloed van dit lam, in welke de hijzop insgelijks eene rol spreekt (2 Moz. 12, 22).

Na met een kort woord van de inmiddels voltrokkene kruisiging gewaagd te hebben, haasten beide eerste Evangelisten zich nu om de tweede in Jezus vervulde bijzonderheid uit genoemde lijdenspsalmen te bespreken, die ook de beide andere Evangelisten niet onopgemerkt laten (Matth. 27, 35; Marc. 15, 24; Luk. 23, 34; Joh. 19, 23 vlg.). De man des ongeluks uit den 22sten Psalm had namelijk onder anderen geklaagd (vs. 19): „Zij verdeelen mijne kleederen onder elkander, en werpen het lot over mijn gewaad.” Het is mogelijk, dat ook deze bijzonderheid bij Jezus vervuld is, daar naar romeinsch gebruik de kleederen der ter dood gebragten het eigendom werden der voltrekkers van de doodstraf. Doch dat de Evangelisten ook hier niet door een historiesch berigt, maar alleen door de plaats uit den psalm werden geleid, hoewel deze alleen door den vierden uitdrukkelijk werd aangehaald, blijkt daaruit, dat elk hunner de zaak juist zoo voorstelt, als hij de plaats van den psalm verstond. Die haar goed verstond, wist, dat zij in hare tweede helft noch van eene andere handeling, noch van een ander onderwerp sprak, dan in de eerste, maar dat wat in de eerste helft was gezegd in de tweede slechts naauwkeuriger was omschreven. Aldus verstonden de synoptici die plaats, vooral Mattheüs, en zoo verhaalt hij dus, dat de soldaten Jezus kleederen door loting onder elkander verdeeld hebben, hetgeen Marcus nader aldus verklaart, dat zij onder elkander het lot hebben geworpen, welk stuk ieder zou verkrijgen. Daarentegen verstond de vierde Evangelist de plaats

verkeerd, in dien zin, alsof zij eerst van een verdeelen der kleederen en dan van een loten om het gewaad, als van twee verschillende handelingen betrekkelijk twee verschillende voorwerpen sprake, en dientengevolge verhaalt hij, dat de soldaten (wier aantal hij op vier bepaalt) eerst de overige kleederen, namelijk de opperkleederen, zonder het lot te werpen onder elkander verdeeld hebben, doch daarna over het onderkleed (dat hij door het „gewaad" van den psalm verstaat) het lot hebben geworpen, wijl zij het noch maar zoo zonder meer eenen enkelen toewijzen, noch het ongenaaide kleedingstuk door stuksnijden bederven wilden. Dus juist zooals hierboven in de plaats van den ezel en het ezelsveulen; met dit onderscheid alleen, dat de rollen hier tusschen Mattheüs en Johannes verwisseld zijn, en het misverstand ditmaal evenzeer aan de zijde des laatsten bestaat, als zulks bij het vorige geval aan de zijde des eersten was geweest. Of de vierde Evangelist tegelijk daarom deze voorstelling van de zaak heeft gegeven, om door Christus rok zonder naad, evenals door het niet scheurende net (21, 11), de eenheid der kerk, der ééne kudde onder den éénen herder (10, 16) aan te duiden, is een vermoeden, dat wij onbeantwoord moeten laten.

Iets bijzonder troostrijks moest voor den geloovigen verhaler van Jezus kruisiging daarin gelegen zijn, dat juist datgene, wat deze geschiedenis zoo pijnlijk voor het christelijk gevoel deed zijn, de smaad en de hoon door den gekruisten Messias ondergaan, die daarmede gepaard gingen, in het Oude Testament, gelijk men nu begon te begrijpen, zoo duidelijk was voorspeld. In genoemden lijdenspsalm (22, 8) heette het immers reeds: „Die mij zien, bespotten mij, steken de tong uit en schudden het hoofd;" wat wonder dan, dat thans, gelijk de synoptici verhalen (Matth. 39 vlg.; Marc. 29 vlg.; Lukas 35 vlg.), de voorbijgangers, of de toeziende menigte met de oudsten den gekruisten Jezus bespotten en het hoofd over hem schudden. Ook hunne smaadreden verhaalt Mattheüs, ten deele naauwkeurig met de plaats uit den psalm overeenstemmende: „Hij heeft op God vertrouwd, die verlosse hem nu, indien hij hem genegen is;" juist zoo als het in den psalm naar de grieksche overzetting heet (vs. 9): „Hij heeft op God gehoopt, die redde hem nu, dewijl hij lust aan hem heeft." Nu worden wel is waar zij, die zoo spreken, in den psalm als stieren, honden, leeuwen en buffels, dat wil zeggen als overmagtige goddeloozen voorgesteld; zoo volkomen

als het dus voor den Evangelist past hunne woorden den joodschen tegenstanders van Jezus, den hoogepriesters en schriftgeleerden, in den mond te leggen, zoo weinig kan men het zich voorstellen, dat deze schriftkundige mannen inderdaad die psalmwoorden zouden gebruikt hebben, omtrent welke zij zich moesten herinneren, dat zij reden van goddeloozen waren. Het is eer mogelijk, dat zij werkelijk de woorden gesproken hebben, die niet aan den psalm zijn ontleend, maar op Jezus bijzondere omstandigheden slaan: zooals de spot dienaangaande, dat hij, die anderen gered heeft, nu zichzelven niet kan redden, en de uitdaging van hem, die zich voor Gods Zoon en Israëls koning uitgeeft, van den magtigen afbreker en wederopbouwer des tempels, om nu zijne verhevene natuur te bewijzen door van het kruishout af te komen.

In verband met deze toespeling op Jezus koningschap in de smaadreden eerst van de hoogepriesters en schriftgeleerden, daarna van de soldaten bij gelegenheid der drenking met edik, bespreekt Lukas het opschrift boven het kruis (23, 38; de overige Evangelisten hadden daarvan reeds gewaagd, Matth. 27, 37; Marc. 15, 26; Joh. 19, 19—22), welks hoofdinhoud immers juist Jezus aanduiding als koning der Joden was. Reeds Lukas, gelijk ook Johannes, wijst er op, dat dit opschrift, in drie talen, de grieksche, latijnsche en hebreeuwsche, was opgesteld; beiden, de aanhanger van Paulus zoowel als de schrijver van het Evangelie des geestes, zien daarin de aankondiging, dat het woord van dezen gewaanden koning der Joden ver buiten de grenzen van het Jodendom in de grieksche en romeinsche wereld zou verbreid worden. En de laatste geeft daarbij aan de benaming van Jodenkoning zulk eene wending, dat al de spot, die daaraan vastgeknoopt kon worden, voor de Christenen onschadelijk, enkel op de Joden moest terugvallen. Zij gevoelden zich, dus verhaalt Johannes, door dezen titel aan een gekruiste gegeven beleedigd en baden den landvoogd dit te veranderen; maar doordat deze bleef bij hetgeen hij geschreven had, blijft het dus daarbij dat de Joden hunnen koning hebben gekruisigd, terwijl de gekruiste juist daarom geen koning der Joden meer is, maar de Zoon Gods en de Heiland der wereld, als hoedanig de Christenen, die met de diepzinniger johanneïesche opvatting vertrouwd zijn, hem erkennen.

Wat Mattheüs en Marcus ons later vermelden, verhalen Lukas en Johannes aanstonds, dat namelijk Jezus met twee

misdadigers, volgens de beide eerste Evangelisten roovers, en wel op die wijze gekruisigd is, dat hij de middelste plaats tusschen hen beiden innam (Matth. 38; Marc. 27 vlg.; Luk. 32 vlg.; Joh. 18). Daarbij wordt bij Marcus de profetie aangehaald, als zijnde door deze omstandigheid vervuld (Jes. 53, 12): „Hij was tot de boosdoeners gerekend." Dezelfde plaats had Jezus zelf bij Lukas (22, 37) op het einde van den laatsten maaltijd als eene zoodanige aangehaald, die nog in hem moest vervuld worden, daarin namelijk, dat hij weldra als een misdadiger zou gevangen genomen worden. Marcus of wie dit vers in zijn Evangelie inschoof (want het is twijfelachtig of het echt is) beschouwde haar nog meer bepaald als eene voorspelling van Jezus kruisiging tusschen twee boosdoeners; eene toespeling, die men echter ook door de willekeurigste uitlegging zoo weinig in die plaats kan vinden, dat men de bijzonderheid van de beide medekruiselingen niet wel als eene zoodanige beschouwen kan, die enkel uit deze profetiesche plaats zou afgeleid zijn. Zij kan historiesch, doch den Evangelisten ook wegens deze gewaande profetiesche toespeling welkom geweest zijn. Ook maken weldra allen, elk op zijne wijze, daarvan weder gebruik. Mattheüs en Marcus laten de beide booswichten instemmen met het algemeene smaadgeroep, dat om den gekruisten Messias opgaat; Lukas, wiens gehoor fijner is, weet beider stemmen van elkander te onderscheiden. Alleen de eene heeft werkelijk daarmede ingestemd en Jezus spottend getart, om als hij de Messias was, zichzelven en hen beiden te redden; doch de andere, beter gezind, heeft hem zulks verweten, en niet slechts Jezus onschuld erkend, maar hem ook gesmeekt, om, als hij in zijn rijk, derhalve als Messias, zou wederkomen, zijner te gedenken (vs. 39 vlg.). Dat nu, wat Jezus tot nu toe vergeefs had gepoogd zijnen jongeren begrijpelijk te maken, de leer van eenen lijdenden en stervenden Messias, door een zonder twijfel thans voor de eerste maal met hem in aanraking komenden misdadiger zou begrepen zijn zonder voorafgaand onderrigt van zijne zijde, is even ondenkbaar, als het motief van zelf in het oog springt, dat den schrijver van het derde Evangelie of diens zegsman bewogen heeft, om de bijzonderheid van de beide gekruisigden op deze wijze verder te ontwikkelen. Was in de lastering door eenen veroordeelden misdadiger de smaad, dien de gekruiste Messias moest ondergaan, ten toppunt geklommen, dan lag daarin vanzelf de verzoeking opge-

sloten, om uit deze diepste vernedering eene nieuwe verheerlijking voor hem te doen geboren worden; inzonderheid voor eenen schrijver, bij wien ook elders de algemeene evangeliesche karaktertrek der liefde jegens zondaren bijzonder ontwikkeld is. Dat de misdadiger aan het kruis zich bekeert en geloovig wordt, terwijl de eigengeregtige hoogepriesters en oudsten verstokt blijven, strookte geheel met de gelijkenis van den verloren zoon, en het verhaal der zalvende zondares. Daarom hield de derde Evangelist zich wel inzoover aan de gebruikelijke voorstelling, dat hij den eenen der beide misdadigers zijne schimpende rol liet vervullen, doch tegelijk stelde hij den anderen, als den berouwvollen, geloovigen en door Jezus begenadigden zondaar aan hem over, waardoor hij tevens eene op zich zelf reeds treffende tegenstelling verkreeg. Dat Lukas daarbij in de beide boosdoeners de verschillende verhouding der Joden en heidenen tegenover het Christendom, het hardnekkig ongeloof der eersten, het boetvaardige, heilbegeerige geloof der laatsten zou hebben willen schetsen, deze scherpzinnige onderstelling van Schwegler [1]) is weder eene van de zoodanige, die men niet vergeten, maar ook niet ten volle omhelzen en als eene onomstootelijke waarheid beschouwen kan.

93.

De kruiswoorden.

Van Jezus antwoord aan den boetvaardigen zondaar sprekende hebben wij een dier door hem aan het kruis gesprokene woorden aangeroerd, van welke men er gewoonlijk zeven telt. Zoovele namelijk verkrijgt men, als men de berigten van al de Evangelisten bijeenvoegt. Maar elk op zich zelf beschouwd, heeft geen hunner er zooveel, doch Mattheüs en Marcus elk slechts een, en wel beide hetzelfde; Lukas drie, doch andere als eerstgenoemden; Johannes evenveel, maar wederom de zoodanige, van welke zijne voorgangers niets weten. En waren wij nu in staat de Evangelisten nog elk afzonderlijk te raadplegen, dan weten wij wel niet, wat de beide eerste van de kruiswoorden der beide andere zouden zeggen; van den derden echter is het waarschijnlijk, en van den vier-

[1]) Das nachapostol. Zeitalter, I, 50. Vergel. Baur, Krit. Untersuchungen über die kanon. Evangel., 512; Volkmar, Die Religion Jesu, 332.

den boven allen twijfel verheven, dat hij het woord, dat de beide eerste den gekruisten Jezus in den mond leggen, met protest zou van de hand gewezen hebben.

Dit woord is namelijk het bekende: „Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?" dat beide Evangelisten tegelijk in de arameesche landtaal wedergeven, om het misverstand met Elia begrijpelijk te maken, dat zij daaruit doen ontstaan (Matth. 46 vlg.; Marc. 34 vlg.). Gelijk men weet, maken deze woorden het begin van den 22sten psalm uit, en op het standpunt der beide eerste Evangelisten is het nu geheel in de orde, dat Jezus, nadat is aangetoond dat eene reeks van objectieve bijzonderheden van dezen lijdenspsalm in den gekruisten Jezus is vervuld, nu zelf het vers, waarmede de psalm aanvangt en dat de subjectieve stemming van den daar sprekende aanduidt, in den mond neemt en daardoor zijn geheele tot dus ver gedragen lijden voor eene vervulling der in den psalm vervatte profetie verklaart. Zoo dachten zich de beide eerste Evangelisten de toedragt der zaak; bij hen is het woord, dat Jezus in den mond wordt gegeven, niet veel meer dan eene aanhaling; maar letten wij nu op Jezus en op de stemming, waarvan die woorden, waren zij gesproken, de uitdrukking hadden moeten zijn, dan moet men niet alleen bij den godmensch der kerkleer tot hoogst avontuurlijke onderstellingen zijne toevlugt nemen, om het denkbaar te maken dat hij zich van God verlaten zou gevoeld hebben [1]), maar ook wij op ons zuiver menschelijk standpunt zonden vreezen der geestelijke en zedelijke grootheid van Jezus te kort te doen, als wij wilden onderstellen, dat zelfs in dit oogenblik van het zwaarste lijden zoodanig gevoel in hem had geleefd. Want daarin zou opgesloten liggen, dat hij aan zichzelven en zijn werk en aan de kennis, die hij tot hiertoe van beiden had bezeten, thans ware gaan twijfelen, daar hij anders juist in den uitgang, die hem thans persoonlijk was te beurt gevallen, den waren en door hem lang vooruitgezienen weg tot de zegepraal zijner zaak moest erkennen. Reeds den derden Evangelist behaagde dat woord niet meer, bij de meer verhevene voorstelling, die hij zich van Christus had gevormd, en misschien heeft hij juist daarom den zielestrijd in Gethsemane als heftiger voorgesteld, opdat bij die gelegenheid alle zwakheid afgelegd worden en voor al het volgende slechts vastberadenheid en zielegrootheid overblijven mogt. Den vier-

[1]) Vergel. mijn Leben Jesu, II, 429 vlg.

den Evangelist ergerde omgekeerd reeds het tafereel in Gethsemane; eene ontroering, bij welke echter geen oogenblik het gevoel der gemeenschap met God verloren ging, was het uiterste, wat hij voor zijnen logoschristus bestaanbaar vond. Een gevoel van door God verlaten te zijn was echter geheel door zijne voorstelling omtrent den Christus uitgesloten.

Die meer verhevene tegenwoordigheid van geest nu, die ook bij het zwaarste eigene lijden, verre van verloren te gaan, nog medelijden met anderen, ja zelfs met de bewerkers van het lijden kan gevoelen, laat de derde Evangelist zijnen Jezus dadelijk in het eerste woord aan den dag leggen, dat hij hem, zoo het schijnt, terwijl hij aan het kruis genageld werd, laat spreken: „Vader, vergeef hun, want zij weten niet wat zij doen" (23, 34); een woord, dat niet alleen met het gebod der vijandsliefde, maar ook in het algemeen met die alles omvattende, alles ten beste keerende liefdestemming harmoniëert, die wij hierboven als de grondstemming van Jezus kennen leerden; schoon men ook niet geheel mag voorbijzien, dat de Evangelist hier zonder twijfel wilde toonen, dat in Jezus verwerkelijkt was, wat Jesaia van den knecht des Heeren had gezegd, dat hij, toen hij juist tot de boosdoeners gerekend veler zonden droeg, „voor de overtreders (bij God) gebeden heeft." (Jes. 53, 12). Van eene gelijke stemming getuigt het tweede der kruiswoorden bij Lukas, de verzekering aan den geloovigen kruiseling, dat hij, zelfs nog vóór zijne messiaansche wederkomst, nog heden met hem in het paradijs zou zijn (vs. 43). In het derde en laatste denkt de gekruisigde wel aan zichzelven, maar geheel in tegenstelling met de klagt van door God verlaten te zijn, is het een woord der meest vertrouwende overgave onmiddellijk vóór het verscheiden: „Vader, in uwe handen beveel ik mijnen geest" (vs. 46). Een gelijksoortig gebed, evenals eene gelijksoortige voorbede voor zijne moordenaars, heeft Lukas ook aan Stefanus, die in het algemeen in verschillende opzigten als eene kopij van Jezus door hem wordt voorgesteld, in den mond gelegd (Hand. 7, 59 vlg.); ontleend echter zijn de woorden aan Ps. 31, 6, en wel woordelijk naar de grieksche overzetting.

De vierde Evangelist heeft in de beschrijving van Jezus dood zich gerigt naar hetgeen Lukas als den inhoud zijner laatste woorden mededeelt, daar hij hem het hoofd neigen en (den Vader) zijnen geest laat overgeven, nadat hij eerst gesproken heeft: „Het is volbragt" (19, 31). Juist omdat dit het laatste

woord van Jezus zijn moest, moest aan het overgeven van den geest eene andere wending als bij Lukas worden gegeven; maar waarom moest dan dat woord het laatste zijn? Reeds het voorlaatste zijner kruiswoorden, het woord: „Mij dorst", werd door den vierden Evangelist aldus ingeleid, dat Jezus dit zou gesproken hebben, daar hij wist, dat nu alles volbragt was, opdat ook het woord der schrift van het dorsten en de drenking met edik ten volle aan hem vervuld mogt worden (vs. 28 vlg.). Derhalve de voleindiging van zijn werk, die door Jezus wel is waar in zijn hoogepriesterlijk gebed (17, 4) reeds aangekondigd, doch thans eerst verwerkelijkt was, aan den eenen kant, en de volkomene vervulling der op hem doelende voorspellingen aan den anderen kant, wilde Johannes zijnen stervenden Jezus laten getuigen; het laatste misschien ook in verband met de bij Lukas gegevene voorstelling, waar Jezus, gelijk reeds gezegd is, vóór het heengaan naar den Olijfberg gezegd had, dat ook de Jes. 53, 12 omtrent hem voorkomende profetie, evenals alles, wat omtrent hem geschreven was, thans nog in hem moest vervuld worden (22, 37). Dit verwijzen op vervulde woorden der Schrift is echter bij Johannes iets anders als bij Mattheüs; de vervulling toch der profetiën in Jezus is, gelijk wij hier juist kunnen zien, tegelijk de voleinding van zijn werk, de bekrooning van de taak van den menschgeworden logos, waarmede zijne aardsche omwandeling een einde neemt en zijne heerlijkheid aanvangt, en de zending van den parakleet in de plaats treedt van zijne beperkte menschelijke werkzaamheid.

Terwijl de beide, tot hiertoe door ons beschouwde kruiswoorden van Johannes tezamenhangen met omstandigheden, waarvan ook de overige Evangelisten melding maken, heeft het derde, of in tijdsorde eerste, betrekking op een voorval, waarmede behalve hem geen ander berigtgever bekend is. Volgens Mattheüs (27, 55 vlg.) en Marcus (15, 40 vlg.) waren slechts eenige vrouwen getuigen van de kruisiging, namelijk de galileesche gezellinnen van Jezus, van welke Maria Magdalena, Maria, de moeder van Jakobus en Jozes, en de moeder der zonen van Zebedeüs, of bij Marcus Salome, met name genoemd worden. Waarschijnlijk stellen zij zich voor, dat de twaalven nog niet weder bijeengekomen waren na hunne vlugt bij Jezus gevangenneming, al laten zij ook Petrus zich met twijfelachtigen moed op het voorhof van het hoogepriesterlijk paleis wagen. Bij Lukas moeten onder „al de bekenden" van Jezus,

die hij met de vrouwen van de kruisiging getuigen laat zijn (23, 49), zonder twijfel ook de twaalven worden begrepen; maar, evenals de vrouwen, staan zij vreesachtig slechts op den achtergrond. Daarentegen komt in het vierde Evangelie (19, 25 vlg.) behalve de beide Maria's, Maria Magdalena en de andere, die hier van Klopas genoemd wordt, in plaats van de moeder der zonen van Zebedeüs de moeder van Jezus zelve voor, en aan hare zijde de lievelingsjonger, dien de Evangelist naast Petrus naar binnen schoof op het plein van het hoogepriesterlijk paleis, om hem hier bij Jezus kruis alleen van al de jongeren te doen optreden. En hij geeft hem nog wel met de vrouwen eene plaats zoo digt bij het kruis, dat de gekruisigde een woord in vertrouwen met hem kan spreken. Wij behoeven nog niet te weten, waarin dat woord bestond, om reeds te vermoeden, dat deze schikking tezamenhangt met het fijn overlegde plan, dat de Evangelist volgt ten aanzien van den lievelingsjonger, dien hij tot schutspatroon van zijn geschrift heeft verkoren. De inhoud echter van Jezus rede is deze, dat hij zijne moeder den jonger als haren zoon, en haar den jonger als zijne moeder aanwijst, die haar dan ook, gelijk de Evangelist opmerkt, van dezen stond tot zich neemt. Volgens de Handelingen (1, 14) sloot Jezus moeder zich na zijnen dood met de overige vrouwen bij de elven en Jezus broeders aan. Dat onder de eerste Petrus, onder de laatste Jakobus de voornaamste was, is bekend, en schoon ook Johannes hun als derde man wordt toegevoegd (Gal. 2, 9), was hij toch, gelijk hij ook meestal voorkomt, waar de synoptici die drie namen bijeenvoegen, de derde, niet de eerste uit hun midden. Hier daarentegen komt hij niet enkel als de eerste, maar als de eenige voor, en wordt door Jezus verklaring niet slechts in eene geheel buitengewone verhouding tot diens moeder, maar ook tot hem zelven geplaatst. Als degene, die bij Jezus moeder in diens plaats treedt, wordt hij verre verheven boven al de overige apostelen, Petrus niet uitgenomen; als het ware als de jongere, Jezus overlevende zoon van Maria, is hij volgens Baurs scherpzinnige opmerking de broeder des Heeren, en wel overeenkomstig het geheele karakter van het Evangelie de geestelijke broeder, met wien zich Jakobus, de vleeschelijke, maar aan Jezus geest zoo vreemde broeder, niet meten kon. Overigens is ook dit, evenals zoo menig ander schijnbaar alleen in het vierde Evangelie voorkomend verhaal, slechts de omwerking van een bekend synop-

tiesch verhaal. Toen men Jezus eenmaal, terwijl hij bezig was te leeren, berigtte dat zijne moeder en broeders verlangden hem te spreken, vroeg hij: „Wie is mijne moeder en wie zijn mijne broeders?" waarna hij op zijne jongeren wees of zag met de woorden: „Ziedaar mijne moeder en mijne broeders!" (Matth. 12, 49; Marc. 3, 34). Dit voorbeeld kan in het johanneïesche kruiswoord: „Vrouw, zie uwen zoon!" en „(mijn jonger) zie uwe moeder!" niet voorbijgezien worden; met dit onderscheid alleen, dat hier niet allen, maar alleen de lievelingsjonger in die broederlijke betrekking tot Jezus voorkomt.

94.

De wonderen bij Jezus dood.

Omtrent de zesde ure, dat wil zeggen, daar de Joden de uren begonnen te tellen van het aanbreken van den dag, omtrent den middag, laten alle synoptici eene duisternis ontstaan en tot omtrent de negende ure, des namiddags drie uur namelijk, aanhouden (Matth. 27, 45; Marc. 15, 33; Luk. 23, 44 vlg.). Volgens Marcus, die het begin der kruisiging op de derde ure, voormiddags negen uur, bepaalt, had Jezus toen reeds drie uur aan het kruis gehangen; volgens Mattheüs en Lukas hing hij insgelijks reeds daaraan, maar hoe lang, verhalen zij niet.

De duisternis, die alleen door Lukas nader beschreven wordt als eene zonsverduistering, ten tijde der volle maan van Paschen, kan geene natuurlijke zonsverduistering geweest zijn; ook toont reeds, wat al de berigtgevers er bijvoegen, dat zij zich over de geheele aarde heeft uitgestrekt, dat wij hier aan een wonder moeten denken. Overal waar de verschijning van Jezus van beteekenis was geweest, moet de natuur zich ook thans om zijnentwil in rouwgewaad hullen. Zoo vorderde de tijdgeest het toen; zoo had de zon, volgens de toenmaals geborene romeinsche legende, het ook gemaakt, bij den moord van Caesar [1]), vóór den dood van Augustus [2]). De verduistering der zon bij Caesars dood wordt ons wel

[1]) Virgil. Georg. I, 463 vlg. Ovid. Metam. XV, 785 vgl. laat de zonsverduistering en andere voorvallen, die Virgilius op den moord laat volgen, als voorteekens daaraan voorafgaan.

[2]) Dio Cass. 56, 29.

door de geschiedschrijvers beschreven als eene betrokkene nevelachtige gesteldheid van de lucht, gedurende dat geheele jaar [1]), zoodat wij bespeuren, hoe een geheel natuurlijk verschijnsel, dat toevallig gedurende geruimen tijd zamenviel met deze gebeurtenis, aan het bijgeloof en de vleijerij werd dienstbaar gemaakt; doch spoedig maakte men van dat verschijnsel eene werkelijke, en wel juist op den dag en het uur af, met Caesars vermoording zamenvallende zonsverduistering [2]), evenals volgens de drie eerste Evangelisten de duisternis juist zou ingevallen zijn met Jezus dood. Godgeleerden van nieuweren tijd prijzen den vierden Evangelist, dat hij hen met zulke wonderverhalen verschoont. Ongetwijfeld is dat ook voor zijne wijze van denken en gevoelen een te uitwendig, maar moeten wij er ook bijna aan toevoegen, te natuurlijk feit; vooral om Jezus dood te verheerlijken, heeft hij geheel iets anders op het oog. Of dat juist stichtelijker voor ons is, zal ons te zijner plaatse wel blijken.

De duisternis dan duurt drie uur lang; daarna uit Jezus, omtrent de negende ure, volgens Mattheüs en Marcus, de klagt, van door God verlaten te zijn, en nadat hij hierop met edik gelaafd is, volgt zijn dood, die met een heftigen kreet, waarmede Lukas de hierboven besprokene woorden verbindt, gepaard gaat (Matth. 27, 46—50; Marc. 15, 34—37; Luk. 23, 46). Hierop laat Mattheüs, wat ook, zoo men beweerde, bij Caesars dood de zonsverduistering vergezelde [3]), eene aardbeving volgen, doch vooraf nog berigt hij in overeenstemming met de beide andere synoptici iets, dat nog veel zonderbaarder is: dat namelijk het voorhangsel in den tempel, zonder twijfel dat, hetwelk het allerheiligste van het heilige scheidde, van boven tot beneden was doormidden gescheurd (Matth. 27, 53; Marc. 15, 38; Luk. 23, 45). Een plotseling openspringen van geslotene deuren als voorteeken van naderend ongeluk, komt in de legende van die dagen meermalen voor; Caesars vermoording, de dood der keizers Claudius, Nero, Vespasianus, zelfs de verwoesting van den tempel te Jeruzalem zouden zich op die wijze hebben aangekondigd [4]). Als Calpurnia in den nacht vóór den aan haar echtgenoot gepleegden moord, in den droom den gevel van het huis zag ineen-

[1]) Plutarch. Caes. 69.
[2]) Servius bij de plaats van Virgilius.
[3]) Virg. Georg. I, 475; Ovid. Metam. XV, 798.
[4]) Sueton. Jul. 81, Nero 46, Vespas. 23; Dio. Cass. LX, 25; Tacit. Hist. V, 13.

storten, dan meldde het Hebreër-Evangelie eene gelijke bijzonderheid bij Jezus dood, daar het niet alleen het voorhangsel in den tempel liet vaneenscheuren, maar ook den drempel boven zijne poort liet nedervallen [1]. Het vaneenscheuren van het voorhangsel verstaan de clementijnsche Recognitiones [2] als eene klagt over de ophanden zijnde verwoesting van den tempel, maar dat juist dat teeken met het voorhangsel geschiedt, schijnt nog op iets anders te wijzen. Dat door Christus de sluijer is weggenomen, die tijdens het bestaan der godsdienst des Ouden Verbonds nog over de goddelijke dingen lag uitgespreid, heeft de apostel Paulus reeds gezegd, met eene toespeling op het dekkleed, dat Mozes voor zijn aangezigt hield (2 Kor. 3, 13—18): de brief aan de Hebreën echter verbindt een gelijksoortig denkbeeld juist met het tempelvoorhangsel. Terwijl onder de mozaiesche eeredienst alleen de priesters het heilige betraden, en slechts eenmaal in het jaar alleen de hoogepriester het daarvan door een voorhangsel gescheidene allerheiligste binnenging met het verzoenend offerbloed, was Christus eens voor altijd door middel van zijn eigen bloed de ruimte achter het voorhangsel, het allerheiligste des hemels, binnengegaan, waardoor hij de wegbereider der Christenen geworden was en ook hun den toegang had opengesteld (6, 19 vlg.; 9, 1—12; 10, 19 vlg.). Klaarblijkelijk gaat de schrijver van den brief aan de Hebreën hierbij niet uit van een evangeliesch verhaal, want ware hem iets bekend geweest van een verscheuren van het voorhangsel des tempels bij Jezus dood, hij zou eene zoo naauw met zijn gedachtenloop verbondene bijzonderheid niet ongebruikt hebben gelaten. Dat omgekeerd het evangeliesch verhaal uit de voorstelling in den brief aan de Hebreën is afgeleid, zouden wij wel niet wagen te beweren; maar als wij op deze en tevens op de aangehaalde uitspraak van Paulus letten, dan aanschouwen wij eene groep gedachten en beelden, waarmede de vroegere, uit het Jodendom voortgesprotene Christenheid vertrouwd was, en die, nadat zij lang genoeg bloot als vergelijkingen waren gebruikt, ten laatste volgens den natuurlijken loop der dingen den vorm van eene gebeurtenis moesten aannemen, gelijk het thans door ons besprokene beeld.

Met al deze wonderbare voorvallen: duisternis, aardbeving,

[1] Hieron. Epist. 120 ad Hedib. [2] I, 41.

vaneenscheuren van het voorhangsel is de wonderzucht van onzen eersten Evangelist nog niet bevredigd. Met de aardbeving, die reeds alleen bij hem voorkwam, verbindt hij het vaneensplijten der rotsen (vs. 51), evenals de stormwind, waarin Jehova eenmaal op Horeb voor Elia was voorbijgegaan, bergen verscheurd en rotsen verpletterd had (1 Kon. 19, 11). Echter schijnt het splijten der rotsen ditmaal slechts het middel ter motivering van de andere bijzonderheid, waarom het den Evangelist werkelijk te doen is, dat namelijk bij Jezus verscheiden ook de graven zich geopend hebben en daaruit aanstonds ook ligchamen van ontslapene heiligen met nieuwe levenskracht toegerust zijn te voorschijn getreden, na Jezus opstanding in de heilige stad gekomen en aan velen verschenen zijn (vs. 52 vlg.). Reeds hierboven is aangetoond, dat de verhalen van doodenopwekkingen in onze Evangeliën niet anders zijn als onderpanden, die het geloof der eerste Christenheid zich schiep om verzekerd te zijn, dat Jezus de messiaansche doodenopwekking, die hij tijdens zijn aardsche leven niet verrigt had, des te gewisser bij zijne wederkomst zou volbrengen. Ook is gewezen op het onevenredige, dat er tusschen dit onderpand en hetgeen daardoor moest gewaarborgd worden daarin gelegen was, dat de door Jezus tijdens zijn aardsche leven opgewekte dooden slechts tot het aardsche leven waren teruggekeerd, om eenmaal wederom te sterven, terwijl bij de messiaansche opwekking de gestorvenen tot een onsterfelijk leven in verheerlijkte ligchamen zouden opstaan, waarbij nog kwam het geringe aantal dier afzonderlijke evangeliesche herlevingsgevallen, dat niet geëvenredigd was aan de groote menigte, voor welke zij ten waarborg moesten verstrekken. Om in dit dubbele gebrek te voorzien werd een geval gewenscht, waarbij een grooter aantal gestorvenen, en wel niet als menschen, die weder sterfelijk waren, maar als verrezene gezaligden uit hunne graven waren getreden. Zoodanig eene voorafgaande opstanding werd buitendien door Joden en Christenen verbeid: bij de komst van den Messias zou eerst slechts een uitverkoren getal der allervroomste Israëlieten opstaan, om met hem aan de vreugde van zijn duizendjarig rijk deel te nemen; eerst na verloop daarvan de overige menigte, regtvaardigen en goddeloozen, tot het laatste oordeel [1]). Wel verlegde nu de christelijke voorstelling, gelijk wij die in de

[1]) Vergel. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 276 vlg.

openbaring van Johannes ontmoeten (20, 4 vlg.), ook eerstgenoemde opstanding der vromen in den tijd der wederkomst van den Christus; doch niettemin was het altijd nuttig tot versterking van het geloof, dat reeds tijdens zijne eerste aanwezigheid op aarde een voorspel dezer voorafgaande opstanding was gegeven. Vroeg men op welk tijdstip daarvan, dan kon men wijfelen te kiezen tusschen het oogenblik van zijnen dood en dat van zijne opstanding, daar zijne overwinning op dood en graf wel eerst bij de laatste was gebleken, maar slechts door zijne overgave in den dood was mogelijk geworden: en zoo heeft Mattheüs dàn ook de zaak als het ware tusschen beide momenten verdeeld. Het openen der graven en de herleving der ontslapene heiligen geschiedt op het oogenblik van Jezus dood, wanneer de aardbeving en de daardoor veroorzaakte opensplijting der rotsen daartoe eene geschikte gelegenheid schijnen aan te bieden, maar hun verlaten van het graf en hunne verschijning in Jeruzalem hebben eerst plaats, toen ook Jezus was opgestaan, die toch altijd de eerstgeborene uit de dooden (Kol. 1, 18; Openb. 1, 5), de eersteling van hen, die ontslapen waren (1 Kor. 15, 20), moest blijven.

Wat de fantasie der eerste Christenen door al deze wonderteekenen, waarmede zij den dood van Jezus omgaf, wilde uitdrukken, dat stelt zij ten slotte voor in de beschrijving van den indruk, daardoor op de omstanders teweeggebragt. De meest onbevooroordeelde onder deze moesten de voltrekkers van het doodvonnis, de romeinsche soldaten met hunnen hoofdman wel wezen, als heidenen zeker niet van te voren voor Jezus ingenomen, doch ook niet als de Joden tegen hem gestemd, en zij getuigden volgens Mattheüs (vs. 54) van den indruk, dien de aardbeving en de overige buitengewone gebeurtenissen op hen maakten, in de woorden, dat hij, wien die teekenen golden, in waarheid Gods Zoon was geweest. Bij Lukas (23, 47), waar de aardbeving wordt gemist en ten slotte slechts sprake was van Jezus verscheiden onder luid gebed, wordt de ontroering van den hoofdman (van de soldaten wordt hier en bij Marcus niet gesproken) zoo het schijnt alleen door dit stichtelijk sterven veroorzaakt, en zijne woorden hebben daarom ook slechts dezen inhoud, dat deze mensch inderdaad regtvaardig was geweest. Nu gewaagt Marcus (15, 39) in plaats van van een luid gebed slechts van een luiden kreet, en daar hij aan den anderen kant de woorden des hoofdmans niet als Lukas, maar als Mattheüs vermeldt, zoo luidt

het in waarheid vreemd genoeg, wat hij berigt: toen de hoofdman had gezien, dat Jezus met zulk een geroep den geest had gegeven, had hij verklaard overtuigd te zijn, dat deze mensch Gods zoon was geweest. Of wij de bedoeling van den tweeden Evangelist met dit verhaal aldus moeten verstaan, gelijk reeds ondersteld is, dat, evenals de booze geesten in den regel met geschreeuw uitvoeren, zoo hier het geroep heeft aangeduid, dat de goddelijke Messiasgeest zijn ligchaam verliet, of dat hij dit geroep, dat den hoofdman zoo opviel, tezamen met het vroege intreden des doods, waarover hij Pilatus zich laat verwonderen, (vs. 44), als een teeken beschouwde, dat Jezus vrijwillig, eer de loop der natuur het nog medebragt, den geest had gegeven, zou naauwelijks kunnen uitgemaakt worden. Als Lukas al de wonderteekenen, die Mattheüs bij Jezus dood laat geschieden, met uitzondering van de verduistering en het verscheuren van het voorhangsel met stilzwijgen voorbijgaat, dan heeft hij daarentegen den daardoor bij de omstanders verwekten indruk inzoover breeder uitgewerkt, als hij wel slechts den romeinschen hoofdman, den heiden, door eene onverholene getuigenis omtrent Jezus „God de eere geven," doch ook de joodsche volksmenigte zich schuldbewust op de borst slaan, en derhalve niet zonder rouw en zelfbeschuldiging naar huis laat terugkeeren (vs. 48.).

95.

De lanssteek in Jezus zijde.

Van al deze voorvallen, de objectieve zoowel als de subjectieve, komt gelijk reeds opgemerkt is, bij den vierden Evangelist niets voor. Hij acht ze niet zoo zeer onbeteekenend, als wel uitwendig, exoteriesch, in vergelijking met hetgeen hij te verhalen had (19, 31—37). Misschien dat hij ook hier voornamelijk het door Marcus gebaande pad was gevolgd. Deze verhaalt (15, 42—45), dat toen Jozef van Arimathea op den avond van den dag der teregtstelling Pilatus had verzocht om het ligchaam van Jezus (waarover later), de romeinsche landvoogd zich verwonderd had, dat hij reeds gestorven zou zijn, en eerst, toen de hoofdman had verzekerd, dat de dood inderdaad reeds sedert geruimen tijd had plaats gevonden, het verzoek toestond. Nu is het wel mogelijk, gelijk opgemerkt is, dat Marcus daardoor slechts daarop opmerkzaam wilde

maken, dat Jezus niet op natuurlijke, maar op bovennatuurlijke wijze was gestorven; maar men kon het ook beschouwen als eene poging om te bewijzen, dat Jezus werkelijk was gestorven, en daartoe de enkele verzekering van den hoofdman nu onvoldoende achten. Als Pilatus reden had om te betwijfelen, of Jezus reeds op het oogenblik, waarop men hem van het kruis wilde nemen, vanzelf was gestorven, dan zal hij, kon men meenen, daarvoor gezorgd hebben, dat zijn dood op zekere wijze veroorzaakt of althans gestaafd werd.

Dat met dat doel met Jezus nog iets meer dan de bloote kruisiging was geschied, werd voor onzen Evangelist buitendien nog van eene andere zijde waarschijnlijk gemaakt. Johannes als schrijver der Openbaring had gezegd (1, 7), dat als Christus eenmaal op de wolken zou wederkomen, elk oog hem zoude zien, ook zij, die hem doorstoken hebben, en alle geslachten der aarde over hem zouden weeklagen. In deze woorden werd de plaats Zach. 12, 10 op Jezus en zijne teregtstelling toegepast. In de profetiesche plaats was wel is waar de doorstokene Jehova, en het steken of doorboren alleen bloot zinnebeeldig van eene smartelijke krenking te verstaan; doch de schrijver der Openbaring pleegt ook elders namen en eigenschappen van Jehova op Christus over te brengen, en wat hier van Jehova was gezegd, scheen immers veelmeer te passen op den lijdenden Messias. Het door hem daarom op Jezus toegepaste steken verstond de schrijver der Openbaring, bij wien evenmin als bij de synoptici een spoor voorkomt van een lanssteek in Jezus zijde, van het doorboren zijner handen en misschien ook zijner voeten met de nagelen bij de kruisiging. Doch zoowel het hebreeuwsche woord bij Zacharia als het in de openbaring daarvoor gebruikte grieksche woord kon den schijn hebben van meer te beteekenen. Het plagt in den regel een doorboren met zwaard of lans aan te duiden. Als zulk een woord in de profetie gebruikt was, dan kon een ander, die naauwgezet was ten aanzien der profetiën (en dat de schrijver van het vierde Evangelie dit was, weten wij uit het verhaal der kleederenverdeeling), meenen, dat Jezus dienovereenkomstig niet bloot met nagelen aan de uiteinden, maar dat ook zijn ligchaam zelf door eene lans of een zwaard moest doorboord zijn geweest. Doch zijn dood werd in de overlevering als een kruisdood beschreven; Jezus was niet slechts aan het kruis, maar door het kruis, ten gevolge der kruisiging, gestorven. Als hij dus buitendien nog was gestoken

geworden, dan moest het geschied zijn, toen hij reeds gestorven was, en daarmede kan alleen bedoeld zijn, in elk geval zich daarvan te verzekeren dat hij gestorven was.

Maar was daartoe dan zooveel omslag noodig? Waarom liet men Jezus benevens de met hem gekruisigde misdadigers niet eenvoudig aan het kruis hangen, totdat hun dood zeker was? Volgens de synoptici was dit met Jezus het geval en hij kon derhalve zonder meer worden afgenomen; hoe het met de beide moordenaars gesteld is geweest, of die ook reeds dood geweest en afgenomen zijn, daarvan zeggen zij niets, wijl dit niets met de zaak te maken had. Volgens Marcus was de dood bij Jezus opvallend spoedig gevolgd; het was niet zeer waarschijnlijk, dat dit bij de beide andere ingelijks het geval zal zijn geweest. Daarom laat de vierde Evangelist hen nog uitdrukkelijk in leven zijn. Maar waarom liet men ze nu ten minste niet eenvoudig nog langer, al ware het ook tot den volgenden of den daarop volgenden dag, aan het kruis hangen? Dit streed met de mozaiesche wet, die gebood dat de lijken van gehangenen voor zonsondergang zouden worden afgenomen (5 Moz. 21, 23; vergel. Jos. 10, 27), en die, naar men mag onderstellen, in vredestijd ook door de Romeinen werd geëerbiedigd. Daarbij kwam in dit geval, dat de volgende dag een sabbat, en wel volgens de tijdrekening van den vierden Evangelist een bijzonder plegtige sabbat, namelijk tegelijk de eerste (niet als bij de synoptici de tweede) dag van het paaschfeest was. Leefden de beide moordenaars nu nog tegen den avond, dan bestond hier eene reden, om ter bespoediging van hnnnen dood tot een buitengewonen maatregel zijne toevlugt te nemen. Als men hiertoe een doodelijken lanssteek koos, en de maatregel zekerheidshalve ook op den schijnbaar reeds gestorven Jezus werd toegepast, dan had men aan den eenen kant den door Zacharia geprofeteerden steek, en aan den anderen kant zooveel zekerheid als men maar wenschen kon, dat, als Jezus niet reeds dood was, deze steek hem ten volle den dood had aangedaan.

Doch met Jezus lijk moest niet enkel iets geschied zijn, namelijk de lanssteek, maar ook iets niet zijn geschied, namelijk de beenbreking. Hij toch was niet alleen degene, in wien zij gestoken hadden, maar ook het lam Gods, inzonderheid in zijnen dood het geofferde lam Gods, en daarvan heette het in de wet (2 Moz. 12, 46): „Gij zult geen been daaraan breken." Dat was nu wel ook volgens de synoptici met Jezus niet ge-

schied; maar waarom was dan zoo uitdrukkelijk gezegd, dat het aan het paaschlam niet geschieden mogt, derhalve ook met Jezus niet geschieden zou, als het niet aan dezen zeer gemakkelijk had kunnen geschieden, en slechts door eene bijzondere beschikking werkelijk nooit geschied was? Zulk een gevaar bedreigde hem dan, als zijnen beiden medekruiselingen de beenen gebroken werden; en daar nu met hen, die nog leefden, buitendien iets geschieden moest, om het mogelijk te maken dat zij voor den avond werden afgenomen, kon dit gevoegelijk het verbrijzelen der beenen door middel van knodsen zijn geweest, dat wel niet in verband met de kruisiging, maar toch evenals deze als eene op slaven toegepaste straf bij de Romeinen gebruikelijk was, en den dood door bijkomende ontsteking, wel niet oogenblikkelijk, maar toch zeker ten gevolge had. Dat Jezus hiervan verschoond bleef, wordt door den Evangelist op die wijze verklaard, dat de soldaten, die daartoe bevolen waren, den aan het kruis en tengevolge der kruisiging gestorvene reeds dood vonden. Wel, wanneer de schijn hun nog niet voldoende was en zij derhalve althans nog vermoedden dat Jezus als de beide anderen nog leefde, is het niet duidelijk, waarom zij niet eenvoudig, als zij toch eenmaal daarmede bezig waren, ook hem de beenen braken. Hoe het zij, daar zij hem in een anderen toestand aantroffen als de beide anderen, ook het breken der beenen niet met één slag gedaan was, als het doorsteken met de lans, werd daardoor altijd hunne andere manier van handelen ten zijnen opzigte eenigzins gemotiveerd, en hierdoor het dogmatiesch verlangde, namelijk de lanssteek in plaats van het breken der beenen, ook tot een historiesch feit verheven.

Derhalve stiet thans een der soldaten den voor dood daar hangenden Jezus met de lans in de zijde en wat was het gevolg? Er vloot bloed en water uit. Dat kan nu wel, gelijk elk deskundige ons zal zeggen, in geen geval te voorschijn zijn gekomen; want was het bloed in Jezus ligchaam nog vloeibaar, hetzij dat de dood nog niet, of eerst kort geleden gevolgd was, dan kwam er enkel bloed, was het reeds geronnen, dan kwam er in 't geheel niets voor den dag, en ook het water uit den hartzak, als deze door de lans was geraakt en de daarin vervatte vloeistof niet veeleer in de borstholte uitstroomde, moest in het eerste geval van het bloed niet te onderscheiden, in het laatste zonder bloed naar buiten gestroomd zijn. Maar de Evangelist verzekert toch, dat hij zelf het bloed

en water had zien uitstroomen (vs. 35)? Dat zegt hij nu wel zoo niet ronduit, maar alleen, dat hij die het gezien heeft, het heeft getuigd, en zijne getuigenis waar is, en deze weet, dat hij de waarheid spreekt. Onder dezen „hij" verstaat de Evangelist den lievelingsjonger, dien hij alleen onder allen bij het kruis heeft geplaatst; deze had als schrijver der Openbaring (1, 7) getuigd, dat Jezus doorstoken was geworden; daar hij echter volgens zijne eigene verklaring (Openb. 1, 2) alleen getuigd had, wat hij had gezien (waarmede de schrijver trouwens zijne profetiesche gezigten bedoelde), zoo kwam de Evangelist tot de gevolgtrekking, dat hij ook den lanssteek en zijn gevolg zelf moest gezien hebben. Met den lievelingsjonger en den schrijver der Openbaring gevoelde de Evangelist zich nu echter één in den geest, gelijk hierboven is besproken [1]); wat deze met de oogen des ligchaams had gezien, dat had hij gezien met het oog des geestes; of liever nog, wijl hij meende het geestelijk te onderscheiden, onderstelde hij, dat de apostel het ligchamelijk moest gezien hebben [2]). „Zij zullen zien, in wien zij gestoken hebben," luidde de profetie, en deze profetie moest vervuld zijn geweest. In wien zij gestoken hebben, zullen zij zien, dat wil zeggen, dat hij niet bloot een mensch, maar de Zoon Gods, de vleeschgeworden logos was: en zien zullen zij het duidelijk aan het gevolg van den steek, uit hetgeen uit de wond zal vlieten. Ware er slechts bloed uitgevloeid, dan deed de doodgestokene zich voor als een gewoon mensch; er moet behalve dat nog iets zijn uit de wonde gevloeid, en wat kan dit anders zijn geweest, als hetgeen de dood van Jezus den zijnen schenken zou, namelijk de geest in een zinnelijk waarneembaar teeken? Het teeken van den geest echter is water. Uit water en geest moet de mensch geboren worden, zal hij in het rijk Gods komen (Joh. 3, 5); zoo iemand in hem zou gelooven, had Jezus gezegd, uit diens ligchaam zouden stroomen van levend water vlieten, en dit had hij naar de verklaring van den Evangelist van den heiligen geest gezegd, dien zij, dien in hem geloofden, doch eerst na zijne verheerlijking, ontvangen zouden (7, 38 vlg). De uitstorting des geestes dus, de mededeeling van het nieuwe godsdienstige leven onder voorwaarde van Jezus dood, dat is het, wat de Evangelist geestelijk aanschouwde in het uit Jezus zijdewonde stroomende bloed en water. Zij het, dat hij daarbij

[1]) Zie Deel I, bl. 135.
[2]) Men vergelijke bij het volgende Baur, Krit. Untersuchungen, 215 vlg.

het gelijktijdig uitvloeijen van bloed en water voor een bewijs van zijn dood heeft gehouden, of dat hem de lanssteek op zichzelf reeds voldoende is geweest, in elk geval was deze zijde der gebeurtenis in zijn oog van minder gewigt naast hare symboliesche waarde. En bij zijne manier, om het een in het ander, het idee op verschillende wijzen teruggekaatst te zien, is het zeer wel mogelijk, dat hij bij het water en het bloed, evenals de schrijver van den eersten johanneïeschen brief (5, 6) en de oude Apollinaris, buitendien nog aan de beide christelijke mysteriën, doop en avondmaal, en bij dit laatste wederom aan de te zijnen tijde gebruikelijke vermenging des avondmaalwijns met water gedacht heeft.

Als zich ergens het eigenaardig karakter van het vierde Evangelie het sterkst openbaart, dan is het hier. 't Is onmiskenbaar dat hij aan het inwendige, geestelijke, de hoogste beteekenis hecht, maar dit gaat hand aan hand met een hangen aan wat het meest uiterlijk en zinnelijk is. Zijne diepzinnigheid wekt onze bewondering, maar in de wijze, waarop zij zich openbaart, maakt zij somtijds op ons den indruk van valsch vernuft. Als de drie eerste Evangelisten bij den dood van hunnen Messias de zon zich verschuilen, de aarde beven, de graven zich openen, het voorhangsel in den tempel vaneenscheuren laten, dan beschouwen wij dat wel als fabels, maar toch als de zoodanige, waardoor wij ons getroffen en in de stemming, waarin de schrijvers zelve verkeerden, gebragt gevoelen; wanneer daarentegen dat alles den vierden Evangelist onbeteekenend schijnt in vergelijking met hetgeen hij verzonnen heeft, dat uit de wond van Christus zijde bloed en water is gestroomd, wanneer dit zijne eerste en hoofdgedachte is bij Jezus dood, als hij hierin het diepste mysterie van het Christendom ziet, tot welks bekrachtiging hij zich op Mozes en de profeten, op zijne ooggetuigenis en op de waarachtigheid dier ooggetuigenis beroept, dan is zulk eene wijze van beschouwing ons zoo vreemd, komt ons zoo onnatuurlijk voor, dat het ons moeite kost, ons daarin ook slechts in te denken.

Het johanneïesche verhaal van den lanssteek, dien Jezus aan het kruis ontving, verraadt zich ook daardoor als een ingeschoven stuk, dat het in de synoptiesche Evangeliën deels niet ondersteld, deels geheel uitgesloten is. Dat in geen hunner de verrezene, gelijk in het vierde Evangelie, den jongeren de wond in de zijde toont, daarop kunnen wij ons wel daarom niet beroepen, wijl in het algemeen nog slechts bij

Lukas van een vertoonen der handen en voeten, en wel zonder bepaalde aanwijzing der teekenen der wonden, sprake is. Na Jezus verscheiden echter verhaalt Mattheüs duidelijk zoo verder voort, alsof het ligchaam rustig aan het kruis ware hangen gebleven, tot dat het des avonds aan Jozef op zijn verzoek ware uitgeleverd. Zou men hier kunnen denken: wat met stilzwijgen wordt voorbijgegaan is daarom nog niet uitgesloten, dan verkrijgt de zaak bij Lukas en Marcus een ander aanzien. Volgens Johannes had Pilatus op het verzoek der Joden bevolen, den gekruisigde de beenen te verbrijzelen en hem af te nemen. Als Jozef derhalve na dien tijd nog kwam, dan vond hij Jezus lijk reeds afgenomen. Volgens Lukas (vs. 53) en Marcus (vs. 46) daarentegen nam Jozef zelf het lijk van het kruis. Duidelijk gaan deze Evangelisten dus niet van de onderstelling uit, dat Pilatus den soldaten had bevolen den gekruisigde de beenen te breken en hem af te nemen. Dat Pilatus echter, gelijk Marcus verhaalt, toen Jozef hem het verzoek deed, zich daarover zou verwonderd hebben, dat Jezus reeds zoo spoedig gestorven was, en daaruit aanleiding zou genomen hebben, om het verzoek aanstonds toe te staan, zou geheel onmogelijk wezen, als hij te voren bevelen had gegeven om de beenen te verbrijzelen, opdat de gekruisigden konden worden afgenomen.

Doch wat het meest bewijst, het verhaal zelf van den vierden Evangelist, kunnen wij zeggen, sluit de geschiedenis der beenbreking uit [1]). Na haar verhaald te hebben, gaat hij zelf voort, alsof hij haar niet verhaald had. Hij vervolgt namelijk geheel op dezelfde wijze, als de synoptici onmiddellijk na het verhaal van Jezus dood voortgaan: dat Jozef van Arimathea Pilatus daarop verzocht had, het lijk te mogen afnemen en Pilatus dit toegestaan, en Jozef het lijk had afgenomen. Ook hij spreekt dus, alsof Pilatus niet reeds te voren bevolen had, dat de gekruisigden zouden afgenomen worden. Dat komt hem over, wijl hij zich, na er dat verhaal te hebben tusschengeschoven, weder aan het synoptiesche verhaal houdt; doch doordat dit hem overkomt, verraadt hij juist, dat het voorafgaande alleen een product van zijne eigene vinding was.

[1]) De Wette heeft daarop opmerkzaam gemaakt in zijn exegetiesch Handboek ter plaatse (4[de] uitgaaf), 282 vlg. Slechts uit inschikkelijkheid voor Johannes bekent hij met diens voorstelling vrede te hebben, omdat het ᾄρῃ en ἦρε, vs. 38, bloot het wegnemen van het lijk zou aanduiden, terwijl het vs. 31 het afnemen van het kruis heeft beteekend.

96.

Jezus begrafenis.

Het was natuurlijk voor het gevoel der eerste Christenen van groot gewigt, dat Jezus lijk de eer der begrafenis was te beurt gevallen. Reeds Paulus gewaagt er van als van iets dat hem overgeleverd was, dat Christus was begraven (1 Kor. 15, 4), schoon hij daarmede alleen, ter voorbereiding op hetgeen aanstonds daarna omtrent zijne opstanding wordt gezegd, als feit wil aannemen, dat Jezus lijk onder de aarde was gekomen. Dat kan op zich zelf ook alleen op die wijze zijn geschied, als bij teregtgestelden onder de Joden gebruikelijk was, dat hij namelijk na van het kruis afgenomen te zijn op de begraafplaats voor misdadigers was ter aarde besteld; intusschen waren de Romeinen gewoon, gelijk hierboven is aangemerkt, om het lijk van eenen teregtgestelde aan de aanverwanten, als die zich daartoe aanmeldden, over te geven ter begrafenis. En volgens de Evangeliën meldde zich werkelijk iemand daartoe bij Pilatus aan, namelijk een rijk man van Arimathea, Jozef geheeten, die tot Jezus volgelingen behoorde (Matth. 27, 57 vlg.; Marc. 15, 42 vlg.; Luk. 23, 50 vlg.; Joh. 19, 38 vlg.).

Een rijk man, dat zijn de eerste woorden van den oudsten berigtgever, Mattheüs; dat de rijke man ook een leerling van Jezus geweest is, voegt hij er slechts bij wijze van aanhangsel bij. Lukas en Marcus vergeten van zijn rijkdom te gewagen, hoofdzakelijk zijne waardigheid van raadsheer in het oog houdende en wat zij meer van Jozef maken; terwijl Johannes op zijne betrekking van jonger van Jezus wijst en hem op zijne geliefkoosde manier, uit vrees voor de Joden tot een geheim aanhanger van Jezus maakt. Anders hechten de Evangelisten toch niet zooveel beteekenis aan den rijkdom in den goeden zin; waarom stelt dan nu de eerste berigtgever dien zoo zorgvuldig op den voorgrond? De rijke man bezat een graf, dat hij zelf in de rots had laten uithouwen, en waarin hij nu den gestorvenen Messias ternederlegde. Met rijken echter was de knecht des Heeren bij Jesaia juist in den dood in aanraking gekomen. Met rijken in den ongunstigen zin, schijnt het trouwens, als het heet (53, 3): „Men begroef hem met de goddeloozen, en bij de rijken was hij in zijnen dood;" waarin men, de rijken als gelijk van beteekenis

met de goddeloozen genomen, juist de voorspelling van eene oneerlijke begrafenis kon zien. Doch het tot de boosdoeners gerekend worden, het geteld worden onder de misdadigers (Jes. 53, 12) zag men in Jezus reeds vervuld door zijne gevangenneming en zijne kruisiging (Luk. 23, 37; Marc. 15, 28): zoo bleven dus de rijken over voor zijne begrafenis, hij moest in het graf van een rijke worden bijgezet, en deze rijke was geen goddelooze, maar moest een godvreezend man zijn geweest, die, geloovig in den Messias, zijn graf ter beschikking stelde van den vermoorden Christus.

Het graf van den rijken man moest geëvenredigd zijn aan den eenen kant aan zijnen rijkdom, ten andere aan zijne verhevene bestemming. Eenen hooggeplaatsten man wordt bij Jesaia (22, 16) toegeroepen [1]: „Wat maakt gij hier en wien hebt gij hier, dat gij u een graf laat uithouwen; als een die zijn graf in de hoogte laat uithouwen, die zich eene woning laat maken in de rotsen?" Dat was wel is waar een berispend woord gerigt tot eenen hoogmoedige; doch het heette immers ook van den regtvaardige bij denzelfden Jesaia (33, 16), dat hij op hoogten in rotsburgten woont, of naar de grieksche overzetting in rotsholen. Zoo kon derhalve ook een godvreezende rijke zich hier een rotsgraf hebben laten uithouwen, en de vraag: wat hij hier maakt, dat hij zulks doet? kon men meenen beantwoord te zien door eene verwijzing op het lijk van den Messias, waarvoor hij hier eene rustplaats bereidde. Om echter geschikt te zijn voor zijne heilige bestemming moest het graf een nieuw, nog door geen lijk verontreinigd wezen, evenals op den ezel, dien de Messias bij den intogt in de hoofdstad gebruikte, te voren nog geen mensch mogt gereden hebben. Met den aan de profetiesche plaats ontleenden rijkdom des mans is bij de andere synoptici ook zijne verhouding tegenover het graf, dat hij zelf het in de rots zou hebben laten uithouwen, op den achtergrond getreden, hoewel het zonder twijfel hunne meening is, dat het zijn eigendom is geweest; terwijl daarentegen bij Johannes alle betrekking tusschen beiden is verbroken; en het nieuwe graf ter bijzetting van Jezus niet daarom gekozen wordt, wijl het Jozef toebehoorde, maar wijl het nabij de geregtsplaats was gelegen, en eene nabijgelegene begraafplaats welkom was wegens de nabijheid van den feestelijken sabbat. Zoo dient den vierden Evangelist deze bijzonderheid daartoe, om het nog meer aan-

[1]) Op deze plaats heeft Volkmar, Die Religion Jesu, 257, gewezen.

schouwelijk te maken, hoezeer de tijd op dien avond der begrafenis tot spoed drong, waardoor hij het voor hem zoo gewigtige breken der beenen, en ten deele ook den lanssteek gemotiveerd heeft.

Volgens de drie eerste Evangelisten bestond hetgeen Jozef met het lijk van Jezus verrigtte, nadat hij het van het kruis afgenomen had en voor hij het in het graf legde, daarin, dat hij het in lijnwaad wikkelde. Mattheüs voegt er bij, dat het lijnwaad rein was, dat wil zeggen nog ongebruikt; daarmede echter is de zaak bij hem afgedaan, in dit lijnwaad wordt het lijk aanstonds daarop in het graf gelegd; dat nog iets meer geschied zou zijn, of moest geschied zijn, daarvan weet Mattheus niets. De inbalseming was volgens hem reeds daarom niet noodig, wijl Jezus immers eenige dagen te voren bij den maaltijd te Bethanië door de vrouw met de kostelijke zalf, volgens zijne eigene verklaring, vooruit tot zijne begrafenis was gebalsemd geworden. Dit verhaal ontmoeten wij insgelijks bij Marcus en Johannes: bij Lukas, zooals wij zagen, in zeer gewijzigden vorm en zoo geheel zonder eenige betrekking in tijd of op eenige andere wijze op Jezus lijden en dood, dat hem daardoor misschien het eerst het gemis der inbalseming bij Jezus begrafenis moest invallen. Daar echter de andere overlevering, gelijk wij die bij Mattheüs terugvinden, haar niet aan de hand geeft, laat Lukas haar ook niet werkelijk geschieden, maar slechts door de vrouwen door het aankoopen der noodige specerijen op Vrijdagavond voorbereid, de uitvoering echter tot na den sabbat, namelijk op Zondagmorgen, uitgesteld worden (Luk. 23, 56; 24, 1). Marcus, niettegenstaande hij als Mattheüs de voorloopige zalving kort voor het lijden heeft, kan zich echter ook zeer goed met de later voorgenomene, zooals Lukas die verhaalt, vereenigen; slechts vindt hij het eenvoudiger, ook den aankoop der specerijen te doen geschieden na afloop van den sabbat. Daar deze op Zaturdagavond ten 6 ure geëindigd was, was het niet noodig, dat de vrouwen reeds op den Vrijdagavond vóór 6 uur, wanneer de tijd reeds op het laatst liep, zich met den aankoop bezig hielden, doch het was tijds genoeg, als zij dit op Zaturdagavond deden, om dan dadelijk daarop in den vroegen morgen van den volgenden dag de inbalseming te verrigten (16, 1). Daar Jezus nu echter, toen de vrouwen op Zondagmorgen aan het graf kwamen, reeds was opgestaan, kon zijn lijk ook hier niet gebalsemd worden, maar ook vol-

gens Lukas en Marcus, gelijk volgens Mattheüs, bleef het daarbij, dat hem deze eer niet was te beurt gevallen. Dit kon de vierde Evangelist niet dulden; hij maakt daarom van de slechts voorgenomene inbalseming zijner beide voorgangers eene, die werkelijk was geschied, en laat het lijk van Jezus niet sleehts als Mattheüs in rein lijnwaad, maar in linnen windselen met specerijen gewikkeld worden (19, 40). Om deze specerijen ter plaatse te brengen, waren de vrouwen reeds om physieke redenen niet voldoende. Hoe zouden zij de honderd pond myrrhe en aloë hebben aangesleept, die de Evangelist noodig achtte, ter inbalseming van den Zoon Gods? Daartoe werd een man vereischt, die dan ook in Jozef en in ieder geval ook nog in zijne dienstknechten voorhanden was. Doch Jozef had reeds genoeg te doen, met het verzoeken om en het afnemen van het lijk, en de vierde Evangelist had nog een man buitendien in reserve, aan wien Josephus hem herinnerde, insgelijks een voornamen geheimen aanhanger van Jezus, Nikodemus. Dezen, die reeds tweemaal in zijn verhaal op hoogst gewigtige wijze was opgetreden (3, 1 vgl.; 7, 50), hier voor de derde en laatste maal te laten optreden, scheen hem volkomen gepast.

Dat het rotsgraf, waarin Jezus lijk werd ternedergelegd, met een daarvoor gewentelden steen was gesloten geweest, daarin stemmen al de Evangelisten overeen. Volgens Mattheüs was het een groote steen; bij Marcus beraadslagen den volgenden morgen de vrouwen, die zich derwaarts begeven, wie den steen voor haar van het graf zou wentelen? Zij onderstellen derhalve dat hij zeer zwaar was. Terwijl echter de overige Evangelisten zich tevreden stellen met deze sluiting, laat Mattheüs den steen bovendien nog door de hoogepriesters verzegeld en het graf door eene, door Pilatus hun ter beschikking gestelde wacht, bewaakt worden (27, 62—66).

Nadat namelijk de aankondiging van Jezus opstanding bij de eerste Christenen dien vorm had aangenomen, dat zijn graf op den tweeden morgen na zijne begrafenis was ledig gevonden, antwoordden de ongeloovige Joden daarop met de beschuldiging, dat het graf ledig was gevonden, niet, wijl de begravene daaruit herleefd was te voorschijn getreden, maar wijl zijn lijk door de jongeren daaruit was weggestolen geworden. Deze joodsche sage tegenover de christelijke, riep eene tweede christelijke sage tegenover de joodsche in het leven. Zou deze christelijke dupliek aan haar doel beantwoorden,

dan moest zij aan den eenen kant den diefstal van det lijk onmogelijk, aan den anderen kant het ontstaan van dien joodschen laster begrijpelijk maken. Onmogelijk was het wegstelen van het lijk, als het graf bewaakt was. Derhalve moeten de hoogepriesters en de farizeërs tot den romeinschen landvoogd gaan, en dien verzoeken het graf te doen bewaken. Doch wat ter wereld kon hen tot zulk een verzoek bewegen? Wat kon hun aan het graf gelegen zijn, als zij slechts wisten dat hij, die daarin rustte, dood was? Zij herinneren zich, zeggen zij, dat de ter dood gebragte bedrieger tijdens zijn leven zijne opstanding na drie dagen had voorspeld; wel gelooven zij nu niet dat die voorspelling zal vervuld worden, maar zij vreezen, dat zijne jongeren zijn lijk stelen en dan in verband met die voorspelling beweren mogten, dat hij opgestaan was. Hier moesten derhalve de hoogepriesters zich woorden van Jezus herinnerd hebben, van welke zijne jongeren bij zijnen dood (want hoe hadden zij anders zoo wanhopig kunnen zijn?) niet het minste wisten; zij moesten het ontstaan van het geloof aan Jezus opstanding hebben vooruitgezien, dat volstrekt onmogelijk is: de christelijke sage heeft hun het latere christelijke geloof, slechts in den vorm des ongeloofs, toegedicht. Dadelijk verleent Pilatus hun de wacht, en beveelt hun ook bovendien het graf, zoo goed zij daartoe in staat zijn, te verzekeren. Daaraan heeft hij gelijk; eene wacht kan omgekocht, dronken gemaakt, en wat zij bewaken moet, toch nog gestolen worden. Daarom verzegelen zij bovendien nog den steen, die het graf sluit, evenals koning Darius eenmaal den steen op den leeuwenkuil had verzegeld, in welken hij Daniël had laten werpen om te beproeven, of zijn God hem redden zou (Dan. 6, 18). Was dan niet Daniël in den leeuwenkuil, evenals Jona in den walvisch eene voorbeduiding van den in het graf rustenden Jezus?

Zoo had de Christensage wel de onmogelijkheid aangetoond van de haar door de Jodensage toegedichte lijkontvreemding; maar als het dus met de zaak gesteld was, hoe was het dan ook slechts mogelijk, dat deze Jodensage kon ontstaan? Dat, toen de opstanding van Jezus geschiedde, toen een engel, uit den hemel nedergedaald, en schitterend als de bliksem, onder eene geweldige aardbeving den steen van het graf wentelde, dat toen zegels en wachters niets baatten, maar deze als dood ter aarde vielen (Matth. 28, 4), sprak voor de Christenen van zelf. En dat hadden volgens haar de wachters den hooge-

priesters ook naar waarheid berigt (vs. 10). Zulk een berigt zouden de werkelijke hoogepriesters en oudsten voor eene logen gehouden en op een onderzoek hebben aangedrongen, dat de waarheid, dat de wachters geslapen hadden of zich hadden laten omkoopen en het lijk laten stelen, aan het licht moest brengen. De hoogepriesters en oudsten der Christensage houden omgekeerd het berigt der wachters omtrent Jezus wonderbare opstanding voor waarheid, en geven hun geld, opdat zij als een leugenachtig verhaal mogten verbreiden, wat de werkelijke priesters voor eene waarheid moesten houden, welke de wachters reden hadden om te verbergen, zij daarentegen om door een onderzoek aan het licht te brengen. Het is hier dus weder hetzelfde geval als hierboven: de Christelijke sage dicht den hoogepriesters toe wat zij gelooft, terwijl zij hun tevens als vijanden van Jezus in hun ongeloof laat volharden, dat wil zeggen voor zichzelf gelooven zij dat Jezus op wonderbare wijze herleefd is, maar zij willen hem toch niet als den Messias erkennen, maar blijven volharden bij hunnen tegenstand tegen zijne zaak. Zoo was het ontstaan der joodsche sage wel verklaard, maar onbeholpen genoeg, en enkel voor Christenen, die bevooroordeeld door dezelfde meeningen, het tegenstrijdige in deze poging ter verklaring niet bemerkten.

Doch de sage is zonder twijfel zeer oud, en dat Mattheüs alleen haar mededeelt, bewijst niet, dat hij fabelachtiger of jonger is dan de andere, maar omgekeerd, dat zijn leeftijd hem nader in aanraking brengt, met het land en den tijd van het ontstaan dier sage, die voor zijne latere en buiten Palestina levende navolgers niet meer hetzelfde gewigt bezat. Toch zouden zij haar misschien, daar zij nu toch eenmaal leefde, hebben opgenomen in hun verhaal, als zij niet in den weg had gestaan aan een ander berigt, dat hun meer waard was. Dat was het voornemen der vrouwen om Jezus lijk na het einde van den sabbat nog te balsemen. Als het graf vanwege de overheid verzegeld en door romeinsche soldaten bewaakt was, en de vrouwen daarmede bekend waren, gelijk immers geheel Jeruzalem, inzonderheid allen, die in eenige nadere betrekking tot Jezus stonden, met zulk een opvallenden en zoo in het openbaar genomen maatregel bekend moesten zijn, dan konden zij niet hopen hare specerijen te kunnen gebruiken. Daar zij dit echter hopen moesten, om in vollen ernst tot de zalving te kunnen besluiten, mogt deze hinderpaal niet in den weg staan. Werden de beide middelste Evangelisten door deze

redenen bewogen om de episode van de bewaking en verzegeling van Jezus graf weg te laten, dan stond zij bij den vierden Evangelist wel niet in den weg aan de reeds op Vrijdagavond geschiede balseming, maar was daarentegen met hare motieven al te vreemd aan het geheele standpunt van den Evangelist, dan dat hij haar in zijn Evangelie had kunnen opnemen.

VIJFDE MYTHENGROEP.

JEZUS OPSTANDING EN HEMELVAART.

97.

De berigten omtrent de opstanding.

De opstanding van Jezus hebben wij wegens haar historiesch gewigt, daar zonder het geloof aan haar eene christelijke gemeente moeijelijk zou ontstaan zijn, reeds in het eerste Boek uitvoerig moeten bespreken. De vraag, op welke feiten zij berustte, dat wil zeggen, hoe het geloof daaraan onder Jezus jongeren mogt ontstaan zijn, hebben wij deels naar hetgeen de nieuw-testamentiesche geschriften daaromtrent verhalen, deels naar de analogie van gelijksoortige verschijningen van het menschelijke gemoedsleven zoeken te beantwoorden. Daarbij is behalve de algemeene opgave van den apostel Paulus ook reeds menige bijzonderheid uit de evangeliesche berigten ter sprake gekomen; thans blijft ons nog slechts over, ook ten aanzien van deze zaak de geleidelijke ontwikkeling der mythe aanschouwelijk te maken, dat wil zeggen aan te toonen, hoe de berigten omtrent de verschijningen van den verrezene eene volgreeks vormen, die zich van visioenen steeds meer tot feiten, van het subjectieve tot het objectieve ontwikkelt. Te dien einde moeten wij de verhaalsstukken, in welke de Evangelisten de opstandingsgeschiedenis verdeelen, elk afzonderlijk beschouwen, waarbij wij van de wandeling naar het graf op Zondag morgen willen uitgaan, schoon het zijn kan, dat juist dit verhaal (Matth. 28, 1—10; Marc. 16, 1—11; Luk. 24, 1—12;

Joh. 20, 1—18) eerst ontstaan is, nadat te voren reeds van afzonderlijke verschijningen van den herleefden Jezus was verhaald geworden, voor welke men nu ook een zeker punt van uitgang wilde hebben.

Dien togt naar het graf dan maken bij Mattheüs de beide Maria's, die van Magdala en de andere, die Marcus nader aanduidt als de moeder van Jakobus (en Jozes). Hier beschrijft echter Mattheüs niet bloot gelijk de overige Evangelisten, wat met de vrouwen aan het graf voorviel, maar hij berigt ook wat, vóór zij daar aankwamen, geschied was: dat namelijk tegelijk met eene geweldige aardschudding een engel, schitterend als een bliksemstraal, van den hemel was nedergedaald, den steen van het graf gewenteld en de ontzetting daarover de wachters als dood had doen nederstorten. Juist in dit laatste punt, de wachters, van welke alleen Mattheüs gewag maakt, ligt de reden, waarom hij zoo breedvoerig beschrijft wat de engel doet: hij wilde aantoonen, hoe de wachters uit den weg werden geruimd, wat bij de overige Evangelisten met de wachters zelve verviel. Als de vrouwen nu bij het graf komen, zien zij op den afgewentelden steen den engel zitten, die haar Jezus opstanding berigt, haar de nu ledige plaats toont, waar hij gelegen heeft, en haar opdraagt die boodschap aan de jongeren mede te deelen, met het bevel, dat deze naar Galilea moeten gaan, waar zij hem zullen zien. Nadat haar dan op den terugweg naar de stad Jezus zelf nog ontmoet is en het laatstgemelde gebod nog heeft herhaald, volbrengen zij, naar men uit het voorafgaande en volgende moet opmaken, wat haar is bevolen, en de elven begeven zich, schoon ook nog niet alle twijfel bij hen verdwenen is, op weg naar Galilea.

Bij Lukas ontstaat, met terzijdestelling van onbeteekenende afwijkingen, zooals twee engelen in, in plaats van één engel buiten het graf, het hoofdverschil tusschen zijne voorstelling en die van Mattheüs daardoor, dat de jongeren niet naar Galilea mogen gezonden worden, wijl Lukas immers al de verschijningen van den verrezene in en bij Jeruzalem doet plaats hebben. Om echter in het bekende woord des engels toch van Galilea te gewagen, worden de vrouwen daaraan herinnerd, dat Jezus „nog in Galilea zijnde" haar zijnen dood en zijne opstanding had voorspeld. De vervroegde verschijning van Jezus zelf aan de huiswaarts keerende vrouwen neemt Lukas niet over uit Mattheüs; anders moest hij immers nog

eenmaal vermijden van de verwijzing naar Galilea te spreken; tevens wil hij de verschillende momenten beter uit elkander houden, dat de verrezene eerst door de engelen aan de vrouwen, door deze aan de jongeren aangekondigd wordt, en hierop eerst in eigen persoon ten tooneele verschijnt. Daarom legt hij ook, als de vrouwen den jongeren de engelenboodschap overbrengen, zooveel nadruk op het ongeloof der laatste, dat eerst door de persoonlijke verschijning van Jezus en de door hem gegevene onmiskenbare bewijzen zijner werkelijke herleving moet worden opgeheven. Den togt naar Galilea kon de boodschap der vrouwen bij Lukas de jongeren niet doen ondernemen, daar zij daartoe geen bevel inhield; in plaats daarvan drijft zij Petrus in eene andere rigting voort, namelijk naar het graf, daar het eene wenschelijke zaak was, ook eenen man zich daarvan te doen overtuigen, dat het, behalve de daarin gelegen doeken, leêg was. Intusschen mag dit eigen onderzoek van Petrus nog niet meer dan verwondering wekken, daar de jongeren eerst op volkomen voldoende gronden tot het geloof aan Jezus opstanding moeten geraakt zijn.

Marcus volgt in zijn berigt van den beginne in de hoofdzaak Mattheüs, daar hij de vrouwen door eenen engel het berigt van Jezus opstanding met het gebod aan de jongeren, om naar Galilea te gaan, laat overbrengen. Daarentegen wordt bij hem niet slechts de ontmoeting met Jezus zelf gemist, maar de vrouwen gehoorzamen ook niet aan het bevel des engels, daar zij uit vrees (men bespeurt niet regt, voor wien of voor wat?) niemand iets van de haar te beurt gevallene verschijning wagen te zeggen. En als Marcus hier nu (vs. 9) op eenmaal, als ware er tot nu toe geen enkel woord gesproken hetzij aangaande Jezus opstanding, hetzij van eene tijding, die Maria Magdalena met de andere vrouwen dienaangaande zou hebben ontvangen, aldus voortgaat: dat Jezus na zijne opstanding in den vroegen morgen van den Zondag het eerst aan Maria Magdalena verscheen, dan is deze manier, om midden in het verhaal weder van voren te beginnen, zeer zeker vreemd genoeg, om alle aandacht te doen vestigen op de omstandigheid, dat het slot van Marcus, 16, 9—20, in twee voorname Evangeliehandschriften gemist wordt, en in onderscheidene andere, die wij niet meer bezitten, volgens oude mededeelingen gemist werd. Hierbij moet alleen dit nog opvallen, dat die handschriften het achtste vers nog geven,

waarin toch de tegenstrijdigheid van het berigt op zich zelf reeds een aanvang neemt [1]). Als de engel, vs. 7, de vrouwen, evenals bij Mattheüs, eene boodschap aan de jongeren geeft, dan is de oorspronkelijke bedoeling daarvan zeker geweest, dat de vrouwen dit bevel, evenals bij Mattheüs, met blijdschap zijn nagekomen. Maar hadden zij dit gedaan, dan zouden de jongeren immers, gelijk bij Mattheüs, naar Galilea gegaan zijn, en dat moesten zij bij Marcus niet, daar hij met Lukas de verschijningen van den verrezene niet in Galilea, maar in Jeruzalem en den omtrek dier stad doet plaats hebben. Marcus plotselinge overloopen van den Evangelist Mattheüs tot Lukas is het dus, wat de vrouwen, vs. 8, zoo plotseling het stilzwijgen oplegt, en al het verder bij hem van vs. 10 af voorkomende, is nu, gelijk wij bemerken zullen uit de bijzonderheden van zijn verhaal, uit Lukas deels verkort, deels meer uitgebreid overgenomen; alleen het negende vers, met de verschijning van Jezus aan Maria Magdalena, schijnt hij veeleer aan Johannes (20, 11—18) te hebben ontleend. Dit zou, zijn de tot dusver door ons verkregene uitkomsten betrekkelijk de tijdsverhouding tusschen beide Evangeliën juist, daarvoor getuigen, dat wij in dit slotgedeelte van Marcus een later onecht bijvoegsel bezitten. Echter het berigt althans omtrent de uit Maria verdrevene demonen, stamt niet uit Johannes, maar uit Lukas (8, 2); desgelijks het berigt, dat de jongeren aan het verhaal van Magdalena geen geloof sloegen, want Johannes verhaalt dienaangaande niets, terwijl Lukas (24, 11) daarentegen zegt, dat, toen de vrouwen den jongeren van de engelverschijning verhaalden, zij het voor ijdel geklap hielden en het niet geloofden. Op die wijze kon de verschijning zelve ten slotte uit Mattheüs zijn overgenomen, waar immers ook Maria Magdalena met de andere Maria op den terugweg van het graf na de engelverschijning de eerste verschijning van Jezus zelf te beurt valt; met dit onderscheid alleen, dat Marcus, misschien uit eene andere bron, uit wier gebruik misschien ook het abrupte begin zou kunnen verklaard worden, de verschijning tot Magdalena alleen beperkte.

Uit deze te zijner beschikking staande berigten heeft de vierde Evangelist omzigtig gekozen, wat hem voor zijn standpunt van pas kwam, en dit op bekwame wijze uitgewerkt. Had reeds Lukas de afzonderlijke momenten van het boodschappen der opstanding meer naauwkeurig onderscheiden, Johan-

[1]) Vergel. Volkmar, Die Religion Jesu, 100 vgl., 104.

nes gaat hierin nog verder. Bij Mattheüs zien de vrouwen reeds als zij het graf naderen, den engel buiten op den afgewentelden steen zitten (bij Marcus vinden zij hem, nadat zij het geopende graf zijn binnengegaan); Lukas laat haar, in het graf getreden, eerst het ligchaam van Jezus missen, doch dadelijk daarop de twee engelen bij haar staan, die haar de zaak verklaren. Deze beide laatste momenten scheidt Johannes nog naauwkeuriger van elkander. Maria Magdalena, die hij reeds hier, gelijk Marcus in het tweede deel van zijn verhaal, alleen laat optreden, moet eerst een tijdlang in dit negatieve bewustzijn, dat Jezus ligchaam daar niet meer te vinden is, verkeeren, met deze tijding naar de stad gaan tot Petrus, wiens gang naar het graf met zijn insgelijks weinig meer dan negatief gevolg (de enkele verbazing), zich meer gepast hierbij scheen aan te sluiten, dan als bij Lukas aan het berigt der reeds door den engel medegedeelde boodschap. Maar Johannes laat Petrus niet als Lukas alleen naar het graf gaan, evenmin als hij hem vroeger alleen het paleis van den hoogepriester had laten binnengaan. Beide keeren geeft hij hem den anderen jonger tot geleide, en deze andere jonger is geen ander, als, naar hij voorwendt, hij zelf. Twee tezamenwandelende jongeren had overigens ook reeds Lukas den vierden Evangelist aan de hand gegeven. Onmiddellijk na den door der vrouwen boodschap bewerkten gang van Petrus naar het graf, verhaalt Lukas van den togt, door twee jongeren tenzelfden dage ondernomen, waaronder een Kleopas geheeten, bij welke Jezus zich aansloot, zonder in den beginne herkend te worden (24, 13—35), een niet herkennen, dat Marcus, die dit verhaal, schoon slechts met een enkel woord, ook geeft, verklaart door eene verandering van Jezus gestalte (16, 12). Zoowel deze als de verdere bijzonderheid, dat Jezus hen berispt wegens hun onverstand, van niet reeds lang uit Mozes en de profeten gezien te hebben dat de Messias lijden moest, zullen wij later door den vierden Evangelist op zijne wijze zien te pas brengen.

Zoo gaan dan Petrus en de andere jonger te zamen naar het graf, en de wijze, waarop daarbij elk zijn deel schijnbaar gelijk wordt toegewogen, tegenover elk gewigt in de schaal van den een snel ook een in die des anderen wordt geworpen, doch ten slotte toch nog het overwigt blijkt te zijn aan den kant des eenen, namelijk den lievelingsjonger, deze voorstelling behoort, gelijk reeds vroeger is aangeduid, tot een

der duidelijkste bewijzen, met hoeveel kunstige berekening de Evangelist bij het zamenstellen van zijn Evangelie is te werk gegaan. Beide jongeren loopen te zamen, worden dus reeds van den beginne op ééne lijn geplaatst. Maar de andere jonger loopt sneller en komt vóór Petrus bij het graf, heeft dus thans een voorsprong op hem. Doch, evenals Petrus bij Lukas, bukt de andere jonger hier slechts van buiten in het graf, en ziet de doeken liggen, zonder er in te gaan; dit doet dadelijk daarop de achteraankomende Petrus, die zulks bij Lukas niet doet, en ziet daarbij ook nog naauwkeuriger rond, waardoor hij bespeurt, dat op eene plaats wel de overige doeken liggen, maar de zweetdoek, waarmede Jezus hoofd was bedekt geweest, afzonderlijk opgerold op eene andere plaats: thans heeft Petrus derhalve weder iets op den anderen vooruit. Eerst hierop gaat ook de andere jonger het graf binnen — doch wat baat Petrus nu nog zijn vroeger binnengaan, wat al de uitwendige zinnelijke waarnemingen, die hij daarbij gemaakt heeft, als zij hem niet daartoe hebben gebragt, wat de het eerst bij het graf gekomene, maar het later binnengetredene andere jonger thans verkreeg, namelijk te zien en te *gelooven?* Het geloof, door aanschouwen verkregen, is wel nog niet het geloof in zijne hoogste beteekenis, maar dit konden de jongeren toenmaals nog niet bezitten, daar zij gelijk de Evangelist opmerkt, evenals de beide Emmaüsgangers bij Lukas, de schriften nog niet wisten, dat wil zeggen het inzigt misten, dat in deze Christus dood en opstanding als iets wat noodzakelijk geschieden moest was voorspeld. Dit ware geloof konden de jongeren alleen verkrijgen door de mededeeling des geestes, die nog niet was geschied; dat echter de andere jonger vóór den vorst der apostelen tot dat geloof geraakt, dat toenmaals nog alleen mogelijk was, daardoor wordt op nieuws de voorrang van den eersten boven den laatsten, dat wil zeggen van het geestelijke johanneïesche Christendom boven het vleeschelijke petriniesche bewezen.

Maria Magdalena's waarneming had de vierde Evangelist in hare twee bestanddeelen gesplitst, en zich eerst slechts bij het negatieve van deze, het niet vinden van Jezus lijk, bepaald, haar daarmede naar de stad tot de beide jongeren gezonden en tot den gang van deze naar het graf doen aanleiding geven. Thans eerst laat hij ook Magdalena weder bij het graf verschijnen en haar nu tot het positieve deel harer waarneming geraken. Evenals Petrus bij Lukas en de andere

jonger in den beginne bij Johannes, buigt zij zich wel slechts voorover in het graf, zonder, als de vrouwen bij Lukas, naar binnen te gaan; maar evenals deze ziet ook zij nu niet éénen, maar twee engelen, en wel aan het hoofden- en voeteneinde van de plaats, waar Jezus gelegen had. De door eene vraag ingeleide toespraak der engelen aan de vrouwen bij Lukas spint de vierde Evangelist nu uit tot eene vraag der engelen en een antwoord van Magdalena, en nu wendt hij zich tot Mattheüs en Marcus, om haar na de engelverschijning ook nog eene verschijning van den Christus ten deel te doen vallen. Doch evenals de beide Emmaüsgangers bij Lukas en Marcus, herkent ook zij den Heer in den beginne niet, maar ziet hem, daar het graf in den tuin ligt, voor den hovenier aan, schoon zij daarop, met meer zin voor het geestelijke dan deze beide jongeren, hem niet als deze aan het uitwendig gebaar der broodbreking, maar aan het woord „Maria!" waarmede hij haar toespreekt, derhalve aan zijn spreken, herkent. Geheel bijzonder aan Mattheüs herinnert daarna Jezus waarschuwing aan Maria: „Raak mij niet aan!" daar deze niet goed kan begrepen worden, als men er vooraf niet bij denkt, wat Mattheüs aangaande de vrouwen verhaalt, dat, toen Jezus, haar op den teruggang ontmoette, zij voor hem waren nedergevallen en zijne voeten hadden omhelsd. Hier bij Mattheüs gebood Jezus haar niet bevreesd te zijn en zond haar tot zijne broederen om dezen te zeggen, dat zij zich naar Galilea zouden begeven, waar zij hem zien zouden: bij Johannes verbiedt hij Magdalena voor het oogenblik nog, evenals den engel in de Openbaring (22, 8 vlg.), hem de goddelijke eer te bewijzen, waarvan dat nederknielen de uitdrukking was, daar hij nog niet opgevaren was tot zijn Vader, tot wien hij echter weldra opvaren zou [1]).

Op het berigt der beide Maria's aangaande de verschijningen van den engel en van Christus begeven de elven zich bij Mattheüs naar Galilea op weg en naar den berg, waar Jezus hen bescheiden had, die hun aanstonds daarop ook verschijnt (28, 16—20). Deze is bij Mattheüs, met uitzondering der

[1]) De omstandigheid dat zijne verhooging nog niet voltooid is, schijnt mij toe een voldoende grond te zijn, waarom Jezus die goddelijke eerbewijzing nog niet aanneemt; dat hij bloot als mensch zou opgewekt zijn en de logos zich eerst na zijn opvaren tot den Vader weder met hem zou vereenigd hebben, gelijk Hilgenfeld aanneemt (Die Evangelien, 318), kan ik even weinig met de johanneïesche voorstelling omtrent Christus overeenbrengen, als Hilgenfelds verklaring van het ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι, hierboven Dl. II, blz. 197.

voorloopige ontmoeting met de vrouwen, de eenige verschijning van den verrezene. Dat ook hij niet van meerdere gehoord en gelezen zou hebben, kan men niet goed aannemen; doch evenals hij in zijne reden van den Christus het bij verschillende gelegenheden gesprokene tot groote geheelen bijeenvoegde, zoo doet hij ook hier den hoofdinhoud van afzonderlijke visioenen te zamensmelten tot ééne hoofdverschijning aan de elven. Daar het bij deze verschijningen daarop aankomt om het bewijs te leveren dat Jezus in waarheid herleefd is, zoo beginnen zij in den regel met twijfelingen. Zoo zijn er ook hier eenigen, die twijfelen, maar Jezus gaat tot hen, maakt zich aan hen bekend als degene, wien alle magt is gegeven in hemel en op aarde, en deelt hun zijne laatste bevelen en beloften mede. Op wat wijze en waardoor hij hunnen twijfel bevredigd heeft, wordt niet gezegd.

Hier was een vak opengebleven, dat latere schrijvers konden aanvullen om de evangeliesche geschiedenis te kompleteren. Lukas had Petrus op de boodschap der vrouwen naar het graf laten gaan en verwonderd huiswaarts keeren, waarop hij de geschiedenis der Emmaüsgangers in zijn werk opneemt. Als deze, naar Jeruzalem teruggekeerd, bij de jongeren binnentreden, ontvangen zij de tijding van eene aan Simon te beurt gevallene verschijning van den verrezene, van welke overigens niets naders wordt berigt, doch die ons herinnert aan hetgeen de apostel Paulus, 1 Kor. 15, zegt [1]); en terwijl de wandelaars nog bezig waren den verzamelden broeders hunne verschijning te verhalen, stond Jezus midden onder hen en begroette hen. De eerste indruk, daardoor teweeggebragt, was schrik, daar zij eenen geest meenden te zien. Doch daarop geeft Jezus, ten bewijze, dat hij het zelf, niet bloot zijne schim zonder vleesch en been is, hun zijne handen en voeten te aanschouwen en te betasten, en toen ook toen nog een spoor van ongeloof, zij het ook door blijde verbazing, bij hen bleef bestaan, vroeg hij iets te eten, en at voor hunne oogen een stuk gebakken visch en wat honigraat (24, 33—43), terwijl hij bij de verschijning te Emmaüs juist daar hij het brood brak, naar het schijnt, vóór hij zelf daarvan nog iets genuttigd had, was verdwenen (vs. 30 vlg.)

Terwijl Marcus dit verhaal schijnt te verbinden met dat

[1]) Van de bij Paulus (vs. 7) nog vermelde verschijning aan Jakobus vinden wij een spoor in eene plaats van het apokryfe Evangelie der Hebreën, zie hierboven Dl. I, blz. 365.

aangaande Jezus laatste verschijning, daar hij Jezus zich voor het laatst vertoonen laat, terwijl de jongeren aangezeten zijn, zonder dat hij hem voor het overige zelf aan den maaltijd laat deelnemen (16, 14), heeft de vierde Evangelist de voorstelling van den derden ook hier op zijne wijze omgewerkt (20, 19—29). Evenals bij Magdalena's gang naar het graf scheidt hij voor alles de verschillende momenten van elkander. Gelijk Lukas de verschijning beschrijft, zijn geloof en ongeloof, schrik en blijdschap daar dooreengemengd. Evenals Johannes daar uit éénen gang twee heeft gemaakt, waarvan de eerste slechts eene negatieve, en eerst de tweede eene positieve uitkomst opleverde, zoo maakt hij hier van ééne verschijning er twee, bij de eerste van welke de gemoederen slechts van blijdschap en geloof overvloeijen, terwijl hij het restje twijfel nog voor eene tweede afzonderlijke verschijning bespaart, om dat dan door een des te krachtiger bewijs insgelijks in geloof te doen verkeeren. En gelijk hij te voren uit de vele vrouwen alleen Maria Magdalena uitkoos en haar als het ware als eene andere bethaniesche Maria tot het toonbeeld maakte der innigste, meest persoonlijke geloofs- en liefdegezindheid tot den Heer, zoo vestigt hij nu, waar hij de twijfelzucht, die Lukas den jongeren zonder onderscheid toeschreef, in een bepaald persoon wil vertegenwoordigen, zijne keuze op Thomas, die ook reeds vroeger op dergelijke wijze door hem was tentoongesteld.

Doch niet enkel in deze hoofdpunten, maar trek voor trek schijnt het johanneïesche verhaal eene omwerking van dat van Lukas. Werd reeds in dit door de woorden (vs. 36): „terwijl zij alzoo spraken, stond Jezus in hun midden," evenals door den schrik, dien zijn plotseling verschijnen veroorzaakte, een bovennatuurlijk komen aangeduid, bij Johannes wordt deze aanduiding nog versterkt door de bijzonderheid, dat de deuren gesloten waren, en men moet voor den waren zin der Evangeliën moedwillig blind willen zijn, om hier met Schleiermacher aan een natuurlijk openen der deuren te denken. Het er bijgevoegde, dat de deuren van de zaal waar de jongeren bijeenkwamen, door hen uit vrees voor de Joden gesloten waren, moet vooral dienen om dezen maatregel te motiveren, en derhalve het berigt aangaande het sluiten der deuren te meer geloofwaardig te doen zijn, doch tevens heeft het den schijn, alsof de Evangelist hiermede ook had bedoeld twee momenten, die Lukas doet ineensmelten, van elkander te scheiden. Bij dezen is het de verschijning van Jezus, die

den jongeren zoowel schrik als blijdschap verwekt: Johannes doet hen bevreesd zijn voor de vijandige Joden, om ditmaal alleen de blijdschap voor Jezus verschijning te besparen. Het „vrede zij met u!” dat Jezus bij zijn binnenkomen bij Lukas spreekt, is bij dezen niet anders als de bekende hebreeuwsche wijze van groeten; maar als Jezus bij Johannes die woorden herhaalt, na vroeger in zijne afscheidsrede tot zijne jongeren gesproken te hebben van den vrede, dien hij hun laat, dien zij in hem hebben zouden (14, 27; 16, 23), en als hij die woorden doet gepaard gaan met een blazen op hen en de mededeeling des heiligen geestes, dan zien wij ook in deze woorden den dieperen kernachtigeren zin van het vierde Evangelie gelegd.

De verrezene Jezus komt wel door gesloten deuren, maar hij is geen spooksel, hij kan betast worden, maar heeft toch geen stoffelijk ligchaam: dat kunnen wij ons nu wel niet vereenigd denken, maar de Evangelisten konden het, en daarop juist heeft Johannes hier evenals Lukas zijne voorstelling aangelegd. Terwijl Jezus echter bij Lukas den jongeren zijne handen en voeten vertoonde, is dit bij Johannes met de handen en de zijde het geval, van welke laatste bij Lukas hier reeds daarom geen sprake kan zijn, wijl hij van eene wond in de zijde niets weet; en zij worden hun voor ditmaal slechts getoond, niet als bij Lukas tegelijk te betasten gegeven, daar Johannes ook hier de bij Lukas verbondene momenten vaneenscheidt en de krachtigste proeve bewaart voor de latere verschijning, die dienen moet om het ongeloof te overwinnen.

Om eene aanleiding tot deze tweede verschijning te geven, moet bij de eerste een der elven, namelijk Thomas, die reeds bij vroegere gelegenheden (11, 16; 14, 5) wordt geschetst als iemand, die niet zoo ligt over iets heenstapte, afwezig zijn geweest, zich door het berigt zijner medeapostelen niet bevredigd gevoeld en gezegd hebben, dat hij Jezus opstanding slechts dan gelooven zou, als hij de teekenen zijner wonden gezien en getast had. Bij Lukas was slechts onbepaald sprake van de handen en voeten, die Jezus den jongeren zou vertoond hebben, om hen van zijn beligchaming te overtuigen; dat daarbij ook de teekenen der wonden in aanmerking zouden komen, mag men wel onderstellen, doch wordt niet gezegd. Bij Johannes worden de teekenen der wonden op den voorgrond gesteld, terwijl er geen sprake is van vleesch en

been; misschien was dit den Evangelist toch wat al te materiëel, en dacht hij zich een ligchaam, dat wel de zigtbare teekenen der ontvangene wonden, als waren het eervolle lidteekenen, nog droeg en zich ook liet betasten, maar toch geen eigenlijk vleesch of been had, iets waarvan wij ons nu in het geheel geene voorstelling meer kunnen vormen, maar waarvan wij te eer kunnen denken dat Johannes ze zich gevormd had. !! Thomas dan ziet acht dagen na de eerste verschijning zijn begeeren vervuld; weder zijn de jongeren bijeen, en ditmaal is hij in hun midden; weder zijn de deuren gesloten, en zonder door iets verhinderd te worden treedt Jezus daardoor naar binnen, staat hun vrede toewenschende in hun midden en noodigt Thomas nu uit de verlangde proef te nemen. Hij doet het en huldigt aanstonds daarop met volle overtuiging Jezus als zijnen Heer en God, doch moet van hem, die hem reeds vooraf had op het hart gedrukt niet ongeloovig maar geloovig te zijn, de verwijtende vraag hooren: „Wijl gij mij gezien hebt, gelooft gij nu? Zalig die niet zien, en nogtans gelooven!”

In deze woorden, welke het slot vormen van het geschiedkundig gedeelte van het vierde Evangelie, want wat verder nog volgt, is slechts een woord tot besluit van het geheele werk, is nog eenmaal zijn geheel tweeledig karakter, zijne geheel zinnelijke bovenzinnelijkheid uitgedrukt. Het ware geloof wordt daar dat geloof genoemd, dat geene onder het bereik der zintuigen vallende bewijzen, gelijk vroeger geene wonderen en teekenen, zoo hier geen zien en tasten verlangt: doch waarom wordt dan toch juist in dit Evangelie veel meer waarde dan in eenig ander aan zoodanige uitwendige bewijzen gehecht? waarom worden hier de bewijzen voor de opstanding, evenals vroeger de wonderverhalen, nog hooger opgedreven? Als zoo iets geene waarde heeft, waarom wordt het dan verhaald? en als het slechts waarde heeft voor het ongeloof, om dit in geloof te doen verkeeren, waarom wordt het dan door den hartgrondig geloovigen Evangelist met een vuur verhaald, dat bewijst, dat het ook voor hem nog waarde heeft? Trouwens ook hij in lateren tijd levende, die evenmin als Thomas er bij tegenwoordig was geweest, toen Jezus op den avond van den dag der opstanding in het midden der vergaderde jongeren verscheen, ook hij kon eenmaal als zijn Thomas getwijfeld, en om te kunnen gelooven als deze een tastbaar bewijs gevraagd hebben. Doch dan had hij van het onmo-

gelijke afgezien, en zonder te zien leeren gelooven; doch daarvoor moest hij nu ook onderstellen, dat anderen in zijne plaats, dat de met Jezus verkeerende jongeren zich die toereikende bewijzen hadden weten te verschaffen, dat een Johannes bloed en water uit 's Heeren zijde had zien vloeijen, en Thomas zijne vingers in de teekenen der nagelen, zijne hand in Jezus zijde had gelegd. Wanneer Baur derhalve beweert, dat dit voorval met Thomas deze beteekenis heeft, dat al dit zien en tasten, dit materieële en tastbaar ligchamelijke, toch niets bewijst voor het geloof aan Jezus opstanding, waar deze niet eerst als iets onomstootelijks en noodzakelijks wordt erkend, dat derhalve het materieële empiriesche geloof altijd weder op het absolute moet berusten [1]), dan is daarin, de veel te filosofiesche formulering daargelaten, slechts evenveel waarheid gelegen als in het tegenovergestelde, dat volgens de bedoeling van den vierden Evangelist het zuiver geestelijke geloof moet uitgaan van een geloof, dat op zinnelijke bewijzen steunt, of dat het voor den Evangelist een en hetzelfde was, te gelooven zonder zelf teekenen gezien te hebben, en zich voor te stellen dat anderen die teekenen hadden aanschouwd [2]). Het zal naauwelijks nader behoeven aangetoond te worden, dat slechts dan, als men de zaak uit dit oogpunt beschouwt, het ontstaan van een geschrift als het vierde Evangelie begrijpelijk wordt.

Doordien hij het bewijs voor de werkelijkheid van Jezus opstanding in het aanschouwen en betasten gelegen breeder had uitgewerkt, meende de Evangelist het bewijs, dat het eten daarvoor opleverde, met stilzwijgen te kunnen voorbijgaan, terwijl dit hem misschien ook als veel te materiëel, evenals het vleesch en been, niet naar den zin was. De opsteller van het aanhangsel heeft ook dit bewijs nog bijgebragt, door het op te nemen in dat vreemde mengelmoes van verhaalsstukken, waarin wij vroeger reeds trekken ontmoetten, die aan de verhalen van het spijzigingswonder en de wonderbare vischvangst, de door Petrus beproefde wandeling op het meer en zijne drievoudige verloochening, het avondmaalsritueel en het broodbreken te Emmaüs, eindelijk ook den geloofswedstrijd der beide apostelen Petrus en Johannes aan het graf herinneren. Wanneer Jezus in den vroegen morgen de op het galileesche meer met visschen zich bezig houdende jongeren vraagt, of

[1]) Krit. Untersuchungen 229.
[2]) Zoo oordeelt ook Hilgenfeld, Die Evangelien, 321 vlg. Aanm.

zij geene toespijs hebben? en op hun ontkennend antwoord hun de rijke vischvangt doet ten deel vallen, hen daarop toch nog uitnoodigt, naar het schijnt, om van de reeds te voren op den oever gereed liggende gebakken visch en brood te eten en beiden zelf onder hen verdeelt (21, 1—14), dan heeft hier alles wel als het geheele hoofdstuk iets duisters en onbepaalds, doch, daar de verrezene niet als te Emmaüs na de broodbreking verdwijnt, maar het ontbijt in zijne tegenwoordigheid plaats heeft, mag men wel aannemen, dat hij ook zelf daaraan deelgenomen heeft.

Werd tot hiertoe reeds, behalve het nog te pas brengen en omwerken van een of twee wonderverhalen en van een opstandingsbewijs, met dit verhaal tevens de verdere regeling der verhouding tusschen de apostelen Petrus en Johannes beoogd; van hieraf (vs. 15—25) heeft het geene andere strekking als deze. Vooreerst wordt door de driemaal herhaalde twijfelende vraag van Jezus aan Petrus, of hij hem (meer dan de overige jongeren) liefheeft, en als hij daarop driemaal, de laatste maal vol weemoed, bevestigend geantwoord heeft, door de driemaal herhaalde opdragt van Jezus om zijne schapen te weiden, Petrus drievoudige verloochening deels gelaakt, deels vergeven, en de apostel op nieuws bevestigd in zijne waardigheid van oppersten herder; daarop wordt hem zijn den schrijver bekende, in het Evangelie reeds aangeduide [1]) (13, 36) kruisdood voorspeld, en eindelijk de omstandigheid, die Johannes op lageren rang scheen te plaatsen, dat het namelijk den lievelingsjonger niet was te beurt gevallen, God door den marteldood te verheerlijken, voorgesteld als iets, dat dezen veeleer den voorrang boven Petrus verschafte. Petrus zou den Heer in den marteldood volgen, van Johannes echter had de Heer gezegd, dat als hij wilde, dat deze bleef totdat hij kwam, zulks niemand iets aanging. 't Is mogelijk, dat de hooge leeftijd, door den apostel Johannes bereikt, aanleiding gaf, dat deze sage in Klein-Azië ontstond, waardoor bedoeld werd, dat hij Jezus wederkomst nog beleven zou. Door zijnen dood was die voorspel-

[1]) In het algemeen is dit geheele voorval met Petrus, 21, 15—19, slechts de uitwerking van het gesprek tusschen Jezus en Petrus, 13, 36—38. Hier had Jezus gesproken van zijn heengaan, waarbij de jongeren hem niet konden volgen; daarop vroeg Petrus: waarheen hij ging? en antwoordt Jezus hem: dat waar hij heenging hij hem nu niet kon volgen, maar hij hem later volgen zou. Is hierin ongetwijfeld reeds eene toespeling gelegen op de omstandigheid, dat de apostel op dezelfde wijze als de Heer zou sterven, dan volgt daarop de aankondiging der verloochening, op welke te voren in het 21ste hoofdstnk was teruggezien.

ling, aldus verstaan, gelogenstraft en daarom zoekt onze schrijver haar weder te geven, zooals zij oorspronkelijk luidde, waarbij het onzeker is wat hij daarmede bedoelde, of hij den nadruk legde op het woord „wanneer" (het bloot onderstelde geval), of door het „komen" iets anders als de zigtbare wederkomst op de wolken, of eindelijk door het „blijven" iets anders als het ligchamelijk voortbestaan [1]) verstaat: hoe het zij, ten slotte bedoelt hij niets anders, als een geheimzinnig heilig duister over de zaak te verspreiden. Doch wijl onmiddellijk op dit gesprek de verklaring volgt, dat deze de leerling is, die van deze dingen getuigt en dit geschreven heeft (vs. 24), kan het ook het geval zijn, dat met zijn blijven tot op het komen van den Christus de voortduring van dit zijn geschrift, de blijvende waarde van het daarin bevatte Evangelie des geestes bedoeld werd.

98.

De hemelvaart.

Wanneer wij de visioenen, die onderscheidene aanhangers en gezellinnen van den herleefden Jezus meenden gehad te hebben, en de sagen, die zich spoedig daaraan vastknoopten, als den eersten grondslag van het geloof aan zijne opstanding beschouwen, dan was het, gelijk wij hierboven reeds gezien hebben, onvermijdelijk, dat men terugziende vroeg, wanneer en op wat wijze dan nu dit nieuwe hoogere leven van den gekruisigde een aanvang had genomen, namelijk dat de voorstelling van Jezus opstanding, zijn tevoorschijntreden uit het graf op den derden of eenen anderen dag, zich ontwikkelde en als naar gewoonte door eene engelverschijning werd opgeluisterd. En nu zou men kunnen zeggen, dat het even noodwendige gevolg van het heenzien naar de tegenovergestelde rigting, der vraag naar het eindpunt van dezen nieuwen toestand, de voorstelling omtrent de hemelvaart van den verrezene na een of na veertig dagen geweest is. Evenwel bewijst ons reeds de omstandigheid, dat wij het hemelvaartsverhaal slechts bij twee Evangelisten ontmoeten, terwijl dat aangaande de opstanding bij alle voorkomt, dat hier niet gelijke noodza-

[1]) Misschien eene opvoering in het paradijs, om daar tot Christus wederkomst te vertoeven? Vergel. Hilgenfeld, Die propheten Esra und Daniel, 68 vlg.

kelijkheid zich gevoelen deed. Want het nieuwe leven van Jezus moest wel een begin hebben, daar hij toch dood was geweest; doch een einde kon het niet nemen, daar het een onsterfelijk leven was. Of slechts dan was er een besluit noodig voor het leven, dat voor Jezus met zijne opstanding aangevangen was, als men het bloot als een tusschenstaat beschouwde: als zoodanig werd het echter oorspronkelijk niet beschouwd, of zoo ja, dan toch in eene geheel andere betrekking, dan waarin men later de hemelvaart als zijn besluit beschouwde.

Als het eerstvolgende gedenkwaardige tijdstip namelijk uit het leven van den verrezenen Messias beschouwde men zijne wederkomst op het einde der tegenwoordige wereldperiode. Hij zal wederkomen uit den hemel, doch derwaarts is hij volgens de vroegste christelijke voorstelling niet eerst veertig dagen na de opstanding, maar reeds tegelijk met deze opgevaren. Den apostel Paulus was hij in ieder geval, ook al onderstelt men dat hij eerst na veertig dagen ten hemel gevaren is, langen tijd daarna, derhalve uit den hemel verschenen, en toch stelt de apostel deze verschijning met die, welke men onderstelde dat den anderen jongeren gedurende die veertig dagen waren te beurt gevallen, op ééne lijn alsof zij van gelijken aard waren; hij dacht zich daarom ook de laatste als verschijningen, die van uit den hemel waren geschied. Op dit standpunt bevindt zich ook nog Mattheüs. Wel is de eerste verschijning, die hij nog op den morgen van den dag der opstanding der huiswaarts keerende vrouwen laat te beurt vallen, ook in zoover onduidelijk, dat men niet regt weet, of men zich Jezus hier ook reeds als van den hemel nedergedaald, of gelijk bij de eerste johanneïesche verschijning als eerst op het punt om daarheen op te varen moet voorstellen. Als hij zich daarop echter op den berg in Galilea aan de elven voorstelt met de woorden (28, 18): „Mij is gegeven alle magt in hemel en op aarde," dan heeft hij klaarblijkelijk zoo even zijne messiaansche magt ontvangen en dit kan (vergel. Dan. 7, 14) slechts in den hemel geschied zijn. Dat deze verhooging van den Messias in den hemel zijne voortdurende werkzaamheid op aarde niet uitsloot, zien wij uit hetgeen Jezus op het slot van het Evangelie van Mattheüs verklaart (vs. 20): dat hij met zijne jongeren zal zijn alle dagen, tot aan het einde der tegenwoordige wereldperiode, dat wil zeggen, dus juist gedurende dien tijd, dat hij eigenlijk in den hemel woont en

eer hij vandaar weder op aarde terugkeert, zal hij toch met zijne onzigtbare werkzaamheid den zijnen nabij wezen; doch dat hem dáarbij niet kon verboden zijn, zich bij wijze van uitzondering ook somtijds zigtbaar aan hen te openbaren, sprak van zelf. Als zoodanige voorloopige openbaringen, niet vóór de hemelvaart, maar vóór de wederkomst, beschouwde daarom Paulus zoowel de hem als de aan de andere apostelen ten deel gevallene Christusverschijningen, voor welke derhalve geen bepaald tijdstip werd vastgesteld, die even goed jaren als dagen na de opstanding nog konden gevolgd zijn.

Nu trad echter de in den beginne als na ophanden zijnde verbeide wederkomst van Christus steeds meer op den achtergrond, terwijl aan den anderen kant de aanvankelijk zoo hoogstijgende golven van het opgewekte gemoedsleven steeds meer tot rust kwamen. De aan Paulus te beurtgevallene verschijning bleef de laatste van dien aard, de poorten des hemels, die den verhoogden Christus opgenomen had, hadden zich gesloten en zouden zich eerst op het einde der wereld weder openen tot zijne glorierijke wederkomst. Zag men uit dezen tegenwoordigen droevigen tijd, waarin men te vergeefs er naar smachtte een der dagen van den menschenzoon te aanschouwen (Luk. 17, 22), op die gelukkige dagen terug, waarin in het openbaar evenzeer als in het geslotene vertrek, aan het meer en op den berg, de herleefde Christus zich den zijnen geopenbaard had, met hen had gegeten en gedronken (Hand. 10, 41), dan scheen dat een geheel andere tijd, en eene wijde klove dien tijd en het tegenwoordige vaneen te scheiden. Toenmaals kon hij nog niet als thans zich in den hemel hebben teruggetrokken, hij moest na zijne verrijzenis uit het graf nog een tijd lang op aarde verwijld, den zijnen nog eene wijle zijne tegenwoordigheid vergund hebben, vóór hij zich aan hen onttrok voor dien langen tijd, dien er nog tot op zijne wederkomst zou moeten verloopen. Zoo ontstond van zelf de voorstelling van eene tusschenperiode tusschen Jezus verlaten van het graf en zijn opvaren ten hemel, eene periode, gedurende welke de verrezene nog, schoon dan ook voor de menigte verborgen, op aarde rondwandelde, om, eer hij haar voor goed verliet, zich door enkele verschijningen den zijnen als de beloofde Messias te openbaren.

Dit tusschenverblijf van den herleefde op aarde kan slechts zoolang geduurd hebben, als voor het doel daarvan gevorderd werd. Dit doel was, zijne herleving den zijnen bekend en

ontwijfelbaar te maken, en hun nog de laatste voorschriften en beloften te geven: dat kon binnen eene korte tijdsruimte, ja het ware zelfs mogelijk op één dag, geschieden. De verdere voorstelling drong niet tot zooveel haast. Daar zij Jezus reeds tegelijk met de opstanding de plaats zijner messiaansche heerlijkheid liet binnengaan, kon zij hem vandaar uit zoovaak zij wilde weder op aarde doen nederdalen. Zoo moet men zich bij Mattheüs Jezus verschijning op den berg in Galilea eerst als zoo langen tijd na de opstanding geschied denken, als de jongeren noodig hadden om zich van Jeruzalem derwaarts te begeven, hetgeen in elk geval onderscheidene dagen bedroeg. Doch als de herrezene van de hemelsche heerlijkheid verstoken bleef, totdat hij alles met hen, die hij achterliet, geregeld had, dan moest dit spoedig geschieden. Dit kon in zoover ook zeer goed, daar de ruimte het verheerlijkte ligchaam van den verrezene niet meer begrensde. Zoo vertoont hij zich bij Lukas eerst aan de beide jongeren op den weg naar Emmaüs en vergezelt hen tot in dit, drie uren van Jeruzalem verwijderde dorp, en als zij in de stad terugkomen, is hij hier niet enkel reeds aan Simon verschenen, maar verschijnt onmiddellijk daarop ook in de vergadering der elven en der overige jongeren, die hij aanstonds daarop naar Bethanië heenleidt, om hen ooggetuigen te doen zijn zijner zigtbare hemelvaart (24, 50—53). Dit alles geschiedt klaarblijkelijk nog op den dag der opstanding, en evenzoo wordt de zaak in het verkorte berigt van Marcus (16, 14—20) voorgesteld, welks geheele slot echter te verward is, dan dat men zich daaruit alleen eene bepaalde voorstelling zou kunnen vormen. Want daar hij Jezus aan de jongeren laat verschijnen, terwijl zij aan tafel gezeten waren, zijne bevelen en beloften laat geven, en na deze toespraak in den hemel laat opgenomen worden, zou hieruit, als men hem letterlijk aan zijn woord wilde houden, de inderdaad zonderbare voorstelling eener hemelvaart van uit een vertrek volgen.

Als zoodoende de zorg, om den van den dood tot het leven teruggekeerden Messias niet al te lang van het einddoel van zijn streven verwijderd te houden, er toe bewoog om den tusschenstaat tusschen zijne opstanding en zijne verhooging zoo kort mogelijk te doen duren, dan moest toch ook eene andere beweegreden met steeds vermeerderden aandrang in tegenovergestelde rigting werken. Langzamerhand hadden zich geruchten verbreid omtrent zoo velerlei verschijningen van

den verrezenen Jezus, dat het steeds moeijelijker werd, zich voor te stellen, dat die alle op één dag zouden geschied zijn. Als men ook slechts die nam, waarvan de apostel Paulus gewaagt: aan Petrus, daarna aan de twaalven, daarna aan vijfhonderd broeders, daarna aan Jakobus, daarna aan al de apostelen, dan zou daarmede reeds, als men al de noodzakelijke aanleidingen en bijomstandigheden zich er bij dacht, een dag overbezet zijn geweest. Ook het doel dier verschijningen, de overtuiging en onderwijzing der jongeren, kan, wel overwogen, zoo snel niet bereikbaar schijnen: noch het ongeloof noch het onverstand zullen met één slag overwonnen zijn, en juist de verbeeldingskracht vorderde dat men eene grootere tijdsruimte aannam. Hoe kort beide tegenovergestelde rigtingen na elkander ontstonden, blijkt ons uit het merkwaardig feit, dat een en dezelfde schrijver in de eerste, vroeger geschreven helft van zijn werk zich door de eene, in de tweede latere door de tweede dezer opvattingen heeft laten leiden. Lukas, die in het slothoofdstuk van zijn Evangelie niet anders spreekt, dan alsof Jezus nog op den eigen dag der opstanding ware ten hemel gevaren, spreekt in het begin der Handelingen van veertig dagen, gedurende welke hij na zijne opstanding den apostelen zou verschenen zijn, door velerlei bewijzen zou gestaafd hebben dat hij leefde, en met hen van het rijk Gods gesproken hebben, en laat eerst op het eind dier veertig dagen de hemelvaart geschieden. Hetzij deze voorstelling zich reeds ontwikkeld had in dien tijd, die tusschen de vervaardiging zijner beide geschriften verliep, en geheel gereed door hem werd omhelsd, of dat hij zelf zich opgewekt gevoelde haar te scheppen: de aanleiding daartoe kan alleen gegeven zijn door de behoefte, om genoegzame tijdsruimte te verkrijgen voor de menigvuldige verschijningen, van welke de sage gewaagde, en voor de groote omkeering in de voorstelling der jongeren, die men binnen dit tijdsbestek deed plaats vinden. Dat dit echter juist op veertig dagen bepaald werd, geschiedde overeenkomstig de joodsche en ook reeds door de Christenen gevolgde getallensymboliek. Veertig jaren had het volk Israël in de woestijn, evenzooveel dagen Mozes op den berg Sinai doorgebragt, veertig dagen lang hadden hij en Elia gevast, Jezus evenlang vóór de verzoeking in de woestijn vertoefd zonder spijs of drank, veertig dagen lang moest Esra zich met de vijf schrijvers in de eenzaamheid terugtrekken, om zich bezig te houden met het herstellen der verbrande geschriften,

vóór hij aan de aarde werd ontvoerd [1]); zoo kwam men vanzelf op de gedachte om dit voor dergelijke tusschenperioden gebruikelijke getal van veertig (dagen natuurlijk, niet jaren) ook te nemen ter bepaling van den tijd, gedurende welken de verrezene Christus zijne jongeren zou onderrigt hebben omtrent het rijk Gods (Hand. 1, 3). Wel kon de den apostel Paulus te beurt gevallene verschijning ook binnen de grenzen van dit vergroote tijdsbestek niet worden opgenomen; doch zelf had hij haar duidelijk genoeg eene verschijning als aan een ontijdig geborene, iets, dat na den tijd was gekomen, genoemd (1 Kor. 15, 8 vlg.), en hem kon het slechts tot eer verstrekken, als Christus, om hem voor zijn rijk te winnen, nog eenmaal van uit den hemel zich geopenbaard had.

In één opzigt overigens stemmen deze zoo verschillende berigten omtrent het slot van Jezus aardschen wandel, zelfs dat van het vierde Evangelie niet uitgezonderd, waaromtrent echter later nog in het bijzonder moet gesproken worden, overeen, dat zij namelijk Jezus bij het scheiden bepaalde verordeningen en beloften doen geven, die hoe verschillend zij ook in de verschillende Evangeliën mogen luiden, evenwel in zekere hoofdpunten overeenkomen. Bij al de synoptici vinden wij Jezus gebod aan zijne jongeren vermeld (Matth. 28, 16—20; Marc. 16, 15—18; Luk. 24, 44—49; Hand. 1, 4—8), om het Evangelie aan alle volkeren te verkondigen. Dat Lukas daarbij niet als de beide andere van den doop gewaagt, is toevallig; dat Mattheüs echter, wat Marcus met eene later gebruikelijke uitdrukking verkondiging des Evangelies noemt, in joodsch-wettieschen geest aldus uitdrukt, dat zij den menschen moeten leeren alles te onderhouden, wat Jezus hun geboden heeft, Lukas meer pauliniesch aldus, dat zij in zijnen naam bekeering en vergeving van zonden moeten prediken, hangt zamen met de ook elders bemerkbare eigenaardigheid dier onderscheidene schrijvers. Dat de bestemming van het Evangelie voor alle volkeren, dat wil zeggen de toelating ook der heidenen in het nieuwe rijk van den Messias zonder andere voorwaarde als de doop, een inzigt was, waartoe Jezus jongeren zoo spoedig na Jezus verscheiden nog geenszins waren gekomen, is reeds vroeger opgemerkt, en dat het overigens in het Nieuwe Testament even ongewone als in het latere kerkelijke spraakgebruik gewone doopformulier: „tot den naam

[1]) 4 Esra 14, 23 vlg. Vergel. Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 288, Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, 71.

des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes" bij de laatste omwerking in ons Evangelie is ingeslopen, daaromtrent is de tegenwoordige kritiek het zoo goed als eens. Lukas hecht, evenals bij Jezus ontmoeting met de beide Emmaüsgangers, ook hier bij het slotbedrijf onmiddellijk voor den uitgang tot de hemelvaart daaraan bijzondere waarde, dat Jezus den jongeren het verstand opende om de schrift te verstaan en hun aantoonde dat de leer van het lijden en sterven van den Messias reeds in het Oude Testament was vervat: eerst dan als de jongeren overtuigd waren, dat reeds in het Oude Testament iets dergelijks omtrent den Messias was voorspeld, konden zij nog in hunnen, als eenen misdadiger teregtgestelden meester als den Messias blijven gelooven. Het andere, wat Lukas den scheidenden Jezus zijnen jongeren nog laat verkondigen, is dat zij in de hoofdstad op de uitstorting des heiligen geestes moeten wachten, gelijk het toen reeds in zijn plan lag, haar in het tweede deel van zijn werk te verhalen. Ongunstig onderscheidt zich van deze beide berigten omtrent Jezus laatste woorden tot zijne jongeren dat van Marcus, die na het door bedreiging en belofte aangedrongene bevel tot den doop, als teekenen, die de geloovigen vergezellen zullen, de krachten noemt, om demonen uit te werpen, in nieuwe tongen te spreken, slangen op te nemen, doodelijk vergif zonder schade te drinken, kranken door handoplegging te genezen, bijzonderheden, die, met uitzondering der voorlaatste, aan de Evangeliën en de Handelingen (2, 4 vlg.; 16, 16—18; 28, 2—10) ontleend, doch hier op eene wijze deels algemeen gemaakt, deels met de avontuurlijke bijzonderheid van het giftdrinken vermeerderd zijn, die ons bewijst, hoe spoedig in de kerk een bijgeloovige, slechts aan wonderen en teekenen waarde hechtende geest den echten geest van Jezus begon te verdringen. Stelt men zich eenen Christen voor, die met dergelijke zoogenaamde teekenen ter bevestiging van zijne prediking de toenmalige heidenwereld rondreist, dan heeft men volkomen het beeld van een dier goochelaars, die Lucianus niet zonder toespelingen op het Christendom tot voorwerpen zijner bespotting maakte.

Terwijl Mattheüs nu zijn Evangelie besluit met het ruime, geestelijke uitzigt, dat de belofte van Jezus, van alle dagen tot aan der wereld eind met de zijnen te willen wezen, openstelt, doen de beide middelste Evangelisten daarop het zigtbare slotbedrijf der hemelvaart nog volgen Trouwens Marcus,

gelijk reeds is opgemerkt, zoo onbepaald in plaatsopgave en beschrijving, dat men er zelfs aan zou kunnen twijfelen, of hij werkelijk eene zigtbare hemelvaart bedoelt; doch des te bepaalder geeft hij te kennen, hoe hij aan de geheele voorstelling komt. Wanneer hij namelijk zegt (vs. 19): „De Heer nu, nadat hij tot hen gesproken had, werd opgenomen in den hemel en zette zich aan Gods regterzijde," dan kan hij zelf niet bedoelen, dat dit laatste door iemand zou gezien wezen, maar hij nam dit over uit de plaats van den psalm (110, 1): „De Heer sprak tot mijnen Heer: zet u aan mijne regterzijde, totdat ik uwe vijanden tot een voetbank uwer voeten zal maken." Zou deze plaats, die als van zelf er toe uitlokt om haar op den Messias toe te passen, die ook Jezus naar men meende op zichzelven zou toegepast hebben (Matth. 26, 64; Marc. 14, 62), letterlijk vervuld worden, dan moest de Messias in den hemel worden opgenomen, en daarom moest Jezus op het einde zijner aardsche omwandeling naar den hemel zijn opgevaren.

Uitvoeriger en aanschouwelijker is het verhaal van Lukas, vooral in de tweede verbeterde en vermeerderde uitgaaf van zijn berigt aangaande de hemelvaart, in de Handelingen. Op het slot van zijn Evangelie (24, 50—53) zegt hij, dat Jezus zijne jongeren tot Bethanië had uitgeleid, en terwijl hij hun hier met opgeheven handen zijnen zegen gaf, was hij van hen heengegaan en in den hemel opgenomen; waarop de jongeren aanbiddende ter aarde gevallen en vol vreugde naar Jeruzalem teruggekeerd waren. Volgens hetgeen in het begin der Handelingen (1, 4—12) wordt verhaald, riep Jezus nog eenmaal de apostelen aan den Olijfberg (aan welks voet Bethanië gelegen was) te zamen, en terwijl hij hun nog de laatste bevelen en beloften gaf, werd hij voor hunne oogen opgenomen en eene wolk onttrok hem aan hun gezigt. En terwijl zij hem nastaarden, gelijk hij op de wolk zich naar den hemel verhief, stonden op eenmaal twee mannen in witte kleederen (namelijk engelen, evenals de evenzoo beschrevene in het graf) bij hen, die hen er toe bewogen Jezus niet meer na te staren door hun te verzekeren, dat de hun ontnomen Jezus op dezelfde wijze zou wederkomen, waarop zij hem thans naar den hemel hadden zien heengaan. Dit laatste behoeft men slechts om te keeren, om als zoo aanstonds bij Marcus te ontdekken, hoe deze voorstelling van Jezus zigtbare hemelvaart is ontstaan. Evenals de Messias eenmaal komen zou, moest hij thans zijn

heengegaan; komen echter zou hij volgens Daniël op de wolken des hemels, en daarom moest hij thans op eene wolk zijn ten hemel gevaren.

Reeds in het Oude Testament waren twee bijzonder vrome mannen, namelijk Henoch en Elia, op wonderbare wijze van de aarde opgenomen; doch terwijl het heengaan van den eersten niet als een zigtbaar wordt beschreven (1 Moz. 5, 24; Sir. 44, 16; 49, 16; Hebr. 11, 5), strookte de hemelvaart van den laatsten op eenen vurigen wagen en vurige paarden (2 Kon. 2, 11; Sir. 48, 9; 1 Macc. 2, 58) niet met den milderen geest van Jezus (vergel. Luk. 9, 55 vlg.), was in het algemeen te zinnelijk ingekleed. Alleen dit kan men uit dit voorbeeld afleiden, wat Lukas (Hand. 1, 9) duidelijk doet uitkomen, dat Jezus *voor de oogen* der jongeren was omhooggevaren, daar Elia van de voorwaarde, dat Elisa hem zou *zien* opvaren, de mededeeling zijns geestes aan zijnen leerling had doen afhangen. De eerste verlosser Mozes, die anders in zoo menig opzigt den laatsten ten voorbeeld was, was volgens het Oude Testament eenen natuurlijken dood gestorven, en door Jehova slechts begraven geworden op eene plaats, waar zijn lijk niet kon ontdekt worden (5 Moz. 34, 5 vlg.); daarentegen vinden wij bij Josephus een verhaal omtrent zijn uiteinde, dat eene treffende overeenkomst bezit met ons hemelvaartsverhaal [1]. Op den berg, waarheen het boek Deutoronomium hem reeds vóór zijnen dood zijne schreden laat wenden, laat Mozes bij Josephus eerst het volk, daarop ook de oudsten achterblijven, en terwijl hij nog afscheid neemt van Josua en den hoogepriester Eleasar, omgeeft hem eensklaps eene wolk en hij verdwijnt in eene rotskloof. Dit verhaal, dat hij ongetwijfeld aan de latere rabbijnsche overlevering ontleende, die den wetgever door zulk een levenseinde zonder sterven op gelijke lijn met Henoch en Elia wilde plaatsen, zocht Josephus met het eenvoudige berigt in het 5de boek van Mozes, dat hij gestorven is, door deze opmerking overeen te brengen, dat Mozes het laatste opzettelijk geschreven had, opdat men zich niet vermeten zou wegens zijne buitengewone deugd te beweren, dat hij tot de Godheid was opgevaren; eene wending, waarin men eene toespeling des joodschen geschiedschrijvers op de reeds ten zijnen tijde beginnende Christusvergoding zou kunnen zien.

Als wij eindelijk onze aandacht vestigen op den vierden

[1]) Antiq. IV, 8, 48.

Evangelist, dan schijnt het alsof hij hier aan dit slot der evangeliesche geschiedenis niet als anders die geschiedenis zoo fantastiesch mogelijk heeft omgewerkt, maar evenals Mattheüs haar vrij getrouw heeft gevolgd, daar bij hem toch gelijk bij dezen het schitterend slotbedrijf der hemelvaart niet voorkomt. Dat kan bij een Evangelie bevreemden, bij welks opgeschroefde voorstelling omtrent Christus goddelijkheid zulk een tooneel geheel bijzonder gepast, ja waarbij zij als letterlijke vervulling van vele uitspraken van zijnen Christus omtrent zijn opvaren ten hemel, zijn terugkeeren tot zijne heerlijkheid bij den Vader (6, 62; vergel. 3, 13; 17, 5), ronduit gevorderd kan schijnen te zijn. Als de schrijver van dit Evangelie het door twee zijner voorgangers medegedeelde verhaal der hemelvaart kon raadplegen, dan zou men kunnen denken, dat hij niet had kunnen nalaten, haar, zij het ook op zijne wijze omgewerkt, te verhalen, en dat hij dit niet gedaan heeft, zou grond kunnen geven voor de onderstelling, dat hij hetzij vroeger dan die beide geschreven heeft, of dat hij hun verhaal, als hij het kende, louter in het belang der geschiedenis heeft van de hand gewezen, wijl hij als ooggetuige wist, dat zoo iets niet was voorgevallen. Maar op zijne wijze omgewerkt heeft hij haar werkelijk opgenomen, en dat hij haar in den vorm, waarin Marcus en Lukas haar mededeelden, niet opnam, dat laat zich zoo ten volle verklaren uit den geest en het plan van zijn Evangelie, dat wij daarom onze toevlugt niet behoeven te nemen tot het onderstellen van historiesche beweegredenen, die hem overal vreemd zijn.

De vierde Evangelist, kunnen wij zeggen, gaat met Jezus heengaan naar den hemel te werk, gelijk hij met zijne afkomst uit den hemel is te werk gegaan. De laatste hadden zijne voorgangers ingekleed in den vorm van het verwekt zijn van Jezus door den heiligen geest, en wanneer zijn logosbegrip het hier ook noodig maakte dat eene andere wending aan die voorstelling gegeven werd, zou het toch ook mogelijk geweest zijn eene daarmede overeenkomstige voorstelling te geven van het ingaan van den logos in het ligchaam van Maria. Maar de vierde Evangelist gaat de verwekking en geboorte van Jezus geheel met stilzwijgen voorbij en vergenoegt zich met deels in zijnen proloog, deels hier en daar in Jezus reden op diens hoogeren oorsprong te zinspelen. Juist op dezelfde wijze handelt hij met Jezus opvaren ten hemel, waarop hij hem wel in reden laat zinspelen, maar dat hij zelf niet als

eene zigtbare gebeurtenis beschrijft. Dat hij het evenwel als werkelijk geschied onderstelt, blijkt duidelijk uit het zooeven besprokene voorval met Maria Magdalena, waar Jezus van zijn nog niet gebeurde, maar nu ophanden zijnde opvaren tot den Vader spreekt. Reeds vroeger is er op gewezen, hoezeer Johannes zich hier bij Mattheüs aansluit, met dit onderscheid alleen, dat hij het duidelijker dan Mattheüs doet uitkomen, dat de verrezene niet reeds voor, maar eerst na deze eerste verschijning ten hemel is opgevaren. Maar gelijk bij Mattheüs de verschijning op den berg in Galilea, zoo dwingt nu ook bij Johannes de verschijning aan de jongeren, terwijl zij in eene geslotene zaal bijeenzijn, om aan te nemen dat zijne hemelvaart inmiddels reeds geschied is. Want de mededeeling des geestes door aanblazing kon volgens de voorstelling van den Evangelist (7, 39) niet eer geschieden, vóór Jezus verheerlijkt was; zijne verheerlijking echter was eerst voltooid met zijn heengaan tot den Vader. Doordat hij deze mededeeling des geestes nog persoonlijk door Jezus op den dag zijner opstanding geschieden laat, plaatst hij zich tegenover den derden Evangelist, die in de Handelingen (hoofdst. 2) de mededeeling des heiligen geestes eerst vijftig dagen later, toen Jezus reeds de aarde verlaten had, laat geschieden. Ook hier evenals bij de hemelvaart zwijgt hij van het uitwendige zinnelijke voorval, waartoe Lukas de uitstorting des heiligen geestes maakt; het zachte aanblazen scheen hem toe iets meer geestelijks te zijn, en inzonderheid meer te strooken met den geest van Christus dan de stormwind en de vurige tongen in het verhaal der Handelingen; waarbij nog komt, dat de parakleet, als Jezus dien zelf nog aan zijne jongeren door aanblazing medegedeeld had, nog duidelijker het aanzien verkreeg van een plaatsbekleeder, die zijn werk zou voortzetten.

Doch ook behalve door de weglating der hemelvaart sluit de vierde Evangelist zich hier op het eind bij den eersten aan. Het woord van Jezus na het aanblazen (vs. 23): „Wien gij de zonden vergeeft, dien zijn ze vergeven, en wien gij ze laat houden, die houdt ze," herinnert aan zijne, hier trouwens bij eene vroegere gelegenheid gesprokene woorden in het eerste Evangelie (16, 19; 18, 18): „Wat gij op aarde binden zult, zal ook in den hemel gebonden zijn, en wat gij op aarde losmaken zult, zal ook losgemaakt zijn in den hemel," waarbij de verandering, die de Evangelist die spreuk deed ondergaan, uit den strijd over het vergeeflijke van bepaalde zonden zou

kunnen afgeleid worden, die, gelijk ons uit den Herder van Hermas blijkt, reeds vroeg in de tweede eeuw de kerk in beweging bragt.

Ten gevolge van het weglaten der zigtbare hemelvaart heeft nu echter het vierde Evangelie met het eerste ook dit gemeen, dat het evenals dit, een eigenlijk slot mist; waarom daaraan ook (in het 21sten hoofdstuk) een aanhangsel kon toegevoegd worden, en wel nadat het zelf reeds na zijn eigenlijk slotbedrijf, de verschijning van Jezus aan de bij gesloten deuren vergaderde jongeren, eene bijlage had gegeven in de acht dagen later ten behoeve van Thomas voorgevallene verschijning. Doch juist dit er bijgevoegde tooneel eindigt met een woord, dat een dergelijk, tot besluit van het Evangelie hoogst gepast vergezigt opent, als het slotwoord bij Mattheüs. Het woord toch: „Zalig zij, die niet gezien en toch gelooven!" is niet enkel tot Thomas, maar in hem tot allen gezegd, die later tot het geloof in Christus komen zouden zonder in de mogelijkheid te verkeeren om hem te zien. Het is de erflating van den johanneïeschen Christus aan zijne kerk, eene erflating, die ook voor ons haar gewigt nog niet heeft verloren, doch alleen in den zin van het voor onzen Evangelist nog geheel raadselachtige woord van Lessing, dat toevallige geschiedkundige waarheden nooit noodzakelijke redewaarheden kunnen bewijzen.

SLOTBESCHOUWING.

99.

Dit oordeel komt ons juist te dezer plaatse te meer gelegen, naarmate zich ons, aan het eind onzer historiesche taak genaderd, de overtuiging meer opdringt, hoe gebrekkig en onzeker onze historiesche wetenschap omtrent Jezus is. Als de talrijke mythiesche slingerplanten van allerlei aard, die zich om den boom hadden heengewonden, zijn verwijderd, dan zien wij, dat wat wij tot hiertoe voor takken, loof, kleur en vorm van den boom zelf hielden, grootendeels veeleer een deel van die slingerplanten uitmaakte; en in plaats dat wij nu na die weggeruimd te hebben, weder in het bezit geraken van den boom,

zooals hij werkelijk leeft en bloeit, bespeuren wij veeleer, dat die parasytiesche gewassen hem van zijne bladeren beroofd, zijne sappen opgeteerd, zijne takken en twijgen verbogen hebben, zoodat er van zijne oorspronkelijke gedaante niets meer te zien is. Elke mythiesche trek, die aan het beeld van Jezus werd toegevoegd, heeft niet enkel een historieschen overdekt, waardoor, als men den eersten wegwischte, ook de laatste weder te voorschijn zou komen, maar vele zijn ook door de mythiesche scheppingen, waaronder zij zoo lang verborgen waren, geheel verteerd en verloren gegaan.

Men hoort het niet gaarne, en gelooft het daarom niet, doch wie zich eenmaal ernstig met het onderwerp bezig heeft gehouden en opregt wil zijn, weet even goed als wij, dat er slechts weinig groote mannen uit de oudheid zijn, omtrent welke wij zoo onvoldoende berigten bezitten als omtrent Jezus. Hoe oneindig duidelijker staat ons de vier honderd jaar oudere gestalte van Sokrates niet voor den geest. Wel is ons insgelijks slechts weinig bekend omtrent de geschiedenis zijner jeugd en ontwikkeling; doch wat hij in zijne rijpe jaren geweest is, wat hij gewild en gedaan heeft, weten wij naauwkeurig, de gestalten zijner scholieren en vrienden staan met historiesche klaarheid voor ons, omtrent de oorzaken en de toedragt van zijne veroordeeling en zijnen dood zijn wij volkomen onderrigt. Hoofdzakelijk evenwel is zijn leven, schoon ook enkele minder geloofwaardige aanwassen niet ontbreken, van het mythiesche bijwerk niet verschoond gebleven, waaronder de geschiedkundige figuren van menig grieksch wijsgeer van vroegeren tijd, b. v. Pythagoras, op dezelfde wijze als Jezus, bijna geheel zijn verdwenen. Dat Sokrates beeld is bewaard gebleven moet toegeschreven worden aan de omstandigheid, dat hij in de meest beschaafde stad van Griekenland, in een tijd, waarin de geest zijne hoogste vlugt had genomen en de letterkunde haar toppunt van ontwikkeling had bereikt, leefde: zooals dan ook onderscheidene zijner leerlingen uitstekende schrijvers waren en zich ten deele juist aan de beschrijving van het leven huns meesters wijdden.

Xenophon en Plato — wie denkt daarbij niet aan Mattheüs en Johannes, maar hoe ongunstig valt zulk eene vergelijking voor de beide laatste uit. Vooreerst waren de schrijvers der sokratiesche gedenkwaardigheden, der beide gastmalen, van den Phaedon, enz. werkelijke leerlingen van Sokrates; de schrijvers van het eerste en vierde Evangelie daarentegen waren

geene onmiddellijke jongeren van Jezus. Al bezaten wij in het geheel geene uitwendige getuigenissen aangaande genoemde geschriften der beide attiesche schrijvers, toch zouden wij daarin uit elken trek werken van tijdgenooten en persoonlijke bekenden van Sokrates herkennen; daarentegen al waren de getuigenissen omtrent den apostolieschen oorsprong der beide Evangeliën ook nog zoo oud en eenstemmig, wij zouden ze toch niet kunnen gelooven, wijl die geschriften zelve ons het tegendeel leeren. Ten andere streven genoemde levensbeschrijvers van Sokrates er steeds naar om ons zijne eigenaardigheden en zijne waarde als mensch, als staatsburger, als denker en opvoeder der jeugd aanschouwelijk voor te stellen. Dat doen onze beide Evangelisten nu ook wel op hunne manier. Doch dat is hun niet voldoende. Want hun Jezus moet meer dan mensch, een uit God geboren wondermensch, ja volgens den eenen zelfs het vleeschgeworden goddelijke scheppingswoord geweest zijn. Vandaar dat zij in hunne voorstelling Jezus levenswerkzaamheid niet bloot vereenigen met eene reeks wonderbare daden en lotgevallen; maar zelfs de leer, die zij hem in den mond leggen, is van dat wonderelement niet zuiver gebleven, zoodat zij Jezus dingen omtrent zich zelven doen getuigen, die een mensch, die zijn gezond verstand bezit, onmogelijk omtrent zich zelven kan gezegd hebben. Ten derde stemmen Plato en Xenophon overeen in alle voorname punten van hunne beschrijving van Sokrates leven. Veel verhalen zij op geheel dezelfde wijze; enkele trekken, die slechts bij den eenen voorkomen, laten zich evenwel met die, welke de ander aan de hand geeft, zeer goed tot één beeld vereenigen; en wanneer Xenophon, waar het de beteekenis van Sokrates als wijsgeer betreft, even dikwijls beneden zijn onderwerp blijft, als Plato zich vrij scheppend daarboven verheft en zijnen Sokrates platoniesche speculatiën in den mond legt, beiden kan door eene vergelijking van beide schrijvers gemakkelijk vereffend worden, en is niet enkel bij Xenophon daarom zonder gevaar, wijl het een onwillekeurig gevolg daarvan is, dat hij voor dit onderwerp niet berekend is, maar ook bij Plato, wijl hij met zijne sokratiesche dialogen in het geheel geen aanspraak maakt op den naam van een geschiedschrijver. Hoe onvereenigbaar daarentegen de Christus van Mattheüs en die van Johannes zijn, en hoe plegtig niettemin de schrijver van het vierde Evangelie de waarheid zijner berigten betuigt, hebben wij gezien. De grondoorzaak van alles echter, waardoor de ons

overgeleverde berigten aangaande Jezus zich van die aangaande Sokrates ongunstig onderscheiden ten aanzien hunner geschiedkundige geloofwaardigheid, is in het verschil van eeuw en volkskarakter gelegen. Aan de zuivere lucht en het heldere licht der attiesche beschaving en verlichting, waarin het beeld van Sokrates zich zoo duidelijk aan ons voordoet, staan de dikke, sombere nevels van joodsche vooroordeelen, van bijgeloof en alexandrijnsche dweepzucht over, waaruit het beeld van Jezus zich te naauwernood nog als een menschelijk aan ons vertoont.

Men zou kunnen zeggen en heeft vaak gezegd, dat het onvoldoende der evangeliesche berigten omtrent Jezus leven daardoor rijkelijk werd aangevuld, dat wij zijn werk, de christelijke kerk, nog voor ons zien, en daaruit nu gevolgtrekkingen omtrent haar stichter kunnen maken. Zoo is immers ook onze historiesche kennis, b. v. omtrent Shakespeare, zeer gering, en wordt er veel fabelachtigs aangaande hem verhaald; maar wij storen ons daar weinig aan, daar wat hij gedicht heeft, ons in staat stelt ons het beeld zijner persoonlijkheid zoo duidelijk mogelijk voor den geest te roepen. De vergelijking zou hoogst gepast zijn, als het werk van den galileeschen profeet evenzeer uit de eerste hand tot ons ware gekomen, als de werken van den engelschen dichter. Maar dat werk is door vele handen gegaan, die er zich geen geweten van gemaakt hebben er allerlei in te voegen, uit te laten en in te veranderen; zoovele andere factoren, als Jezus persoonlijkheid, hebben reeds van den vroegsten tijd hunnen invloed uitgeoefend op den vorm der christelijke kerk, zooals wij die in het Nieuwe Testament aanschouwen, dat het hoogst gewaagd zou zijn van haar tot hem te besluiten. Reeds de verrezene Christus, op wien de kerk werd gegrondvest, is een andere, als de mensch Jezus geweest was, en van toen af wijzigde zich de voorstelling omtrent hem en zijn aardsch bestaan, evenals de gemeente zelve, zoo geheel, dat het zeer de vraag zou geweest zijn, of Jezus als hij ten tijde der verwoesting van Jeruzalem op aarde ware teruggekeerd, zichzelven herkend zou hebben in den Christus, dien men toenmaals in de kerk predikte.

Ik geloof niet dat het zoo erg gesteld is, als reeds beweerd is, dat wij omtrent geen enkel der woorden, die Jezus in de Evangeliën in den mond worden gelegd, met volle zekerheid kunnen aannemen, dat die werkelijk van hem afkomstig zijn.

Ik geloof, dat er zijn, die wij met al die mate van waarschijnlijkheid, met welke wij ons nu eenmaal overal op historiesch gebied moeten tevreden stellen, aan Jezus mogen toeschrijven, en hierboven heb ik getracht de kenteekenen op te geven, waaraan wij die onderkennen kunnen. Maar zeer uitgebreid is het gebied niet dier aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid, en ongunstiger nog is het met Jezus daden en levensomstandigheden gesteld, zijne reis naar Jeruzalem en zijn dood uitgezonderd. Weinig slechts is zeker, en juist omtrent datgene, waarop het kerkgeloof hoofdzakelijk steunt, het wonderbare en bovenmenschelijke in Jezus daden en lotgevallen, is het uitgemaakt, dat het niet geschied is. Doch dat nu van het geloof aan dingen, waarvan het ten deele zeker is, dat zij niet geschied zijn, ten deele onzeker of zij zijn geschied, en slechts voor een zeer gering deel boven allen twijfel verheven is, dat zij werkelijk geschied zijn, dat van het geloof aan dergelijke dingen des menschen zaligheid zou afhangen, is zoo ongerijmd, dat het tegenwoordig niet meer behoefd wederlegd te worden.

100.

Neen, des menschen zaligheid, of juister gezegd, de mogelijkheid dat hij zijne bestemming vervulle, de hem eigene krachten ontwikkele, en zoodoende ook eene daaraan geëvenredigde mate van welzijn deelachtig worde, zij kan — daarin zal de oude Reimarus altijd gelijk hebben — onmogelijk afhankelijk zijn van het voor waar houden van feiten, omtrent welke naauwelijks een onder duizenden in de gelegenheid is een grondig onderzoek in te stellen, terwijl ten slotte ook zelfs deze nog niet in staat is tot eene zekere uitkomst te geraken. Maar, even gewis als der menschen bestemming eene algemeene en voor elk bereikbare is, moeten ook de voorwaarden om haar te bereiken, dat wil zeggen behalve en vóór den wil, die hem het doel doet najagen, de kennis van dit doel zelf, aan elk mensch zijn verleend; zij mag niet eene toevallige, van buiten den mensch gewordene, historiesche kennis, maar moet eene noodzakelijke verstandsovertuiging zijn, die iedereen uit zichzelven verkrijgen kan. Dat is de zin van het diepzinnige woord van Spinoza, dat het ter zaligheid niet onmisbaar noodzakelijk is, Christus naar den vleesche te kennen; maar het iets anders is ten opzigte van dien eeuwigen Zoon Gods, namelijk de goddelijke wijsheid, die zich in

alle dingen, inzonderheid in het menschelijk gemoed openbaart, en zich in uitstekende mate in Jezus Christus geopenbaard heeft; zonder haar kan zeer zeker niemand zalig worden, daar zij alleen leert, wat waar en niet waar, goed en slecht is [1]). Evenals Spinoza maakte ook Kant een onderscheid tusschen de geschiedkundige persoonlijkheid van Jezus en het in de menschelijke rede gelegene ideaal der Gode welgevallige menschheid, of der zedelijke gezindheid tot die mate van reinheid ontwikkeld, als zulks in een door behoeften en neigingen beperkt aardsch wezen mogelijk is. Tot dit ideaal zich te verheffen, noemde hij den algemeenen pligt der menschheid; doch, schoon wij het ons niet anders kunnen voorstellen, als onder het beeld van een volkomen mensch, en schoon het niet onmogelijk is, dat zoodanig mensch eenmaal geleefd heeft, daar het toch ons aller pligt is aan dat ideaal gelijk te worden, was dat toch niet hoofdzaak, te weten of te gelooven dat zoodanig mensch geleefd heeft, maar enkel, dit ideaal voor oogen te houden, zijne verbindende kracht ook voor ons te erkennen, en er naar te streven daaraan gelijkvormig te worden [2]).

Deze onderscheiding tusschen den historieschen Christus en het ideëele, dat wil zeggen door de menschelijke rede zich gedachte toonbeeld des menschen gelijk hij zijn moet, gemaakt te hebben en in plaats van in den eersten in den laatsten, als den eenigen Zaligmaker te gelooven, is de onloochenbare vrucht der geestesontwikkeling van den nieuweren tijd; de ontwikkeling der christelijke godsdienst tot de humaniteitsgodsdienst is de taak, aan wier voltooijing tegenwoordig alle meer edele krachten gewijd zijn. Dat men dit zoo vaak als een afval van het Christendom, eene verloochening van den Christus beschouwt, berust op een misverstand, waartoe misschien de wijze van zich uit te drukken, welligt ook de denkwijze der wijsgeeren, die deze onderscheiding hebben gemaakt, aanleiding heeft gegeven. Zij drukken zich namelijk zoo uit, alsof het ideaal der menschelijke volkomenheid, waarnaar het individu zich vormen moet, eens voor altijd voor de rede bestaat, waardoor het den schijn verkrijgt, alsof dit ideaal, namelijk de ideëele Christus, even goed als thans door ons gekend zou kunnen worden, al had de historiesche

[1]) In den 21sten zijner brieven.

[2]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, tweede stuk, eerste afdeeling, 78 vlg. der tweede uitgaaf.

Christus ook nooit geleefd of gewerkt. Zoo is het echter in werkelijkheid daarmede niet gesteld; de menschelijke geest bezit allereerst slechts den aanleg om zich, evenals andere ideeën, ook een idee van menschelijke volkomenheid te vormen, dat zich langzamerhand door de ervaring moet ontwikkelen. Het openbaart zich bij verschillende volkeren, naar de mate van hunnen natuurlijken aanleg, van de natuurlijke en historiesche omstandigheden, waarin zij verkeeren, in eene verschillende gestalte, en wij zien hoe het in den loop der geschiedenis in volkomenheid vooruitgaat. De Romein dacht zich het ideaal van den mensch anders als de Griek, de Jood anders als beiden, de Griek na Sokrates anders en onbetwistbaar op meer volkomene wijze dan vóór hem. Elk zedelijk voortreffelijk mensch, elke groote denker, die den mensch zoo als hij handelt tot voorwerp van zijn onderzoek maakt, heeft er zeker in engeren of ruimeren kring toe bijgedragen, om dat idee te zuiveren, te voltooijen, verder te ontwikkelen. En in de eerste rij dezer medearbeiders aan de voltooijing van het ideaal der menschheid staat in elk geval Jezus. Hij heeft het met trekken verrijkt, die het vroeger miste of nog niet ontwikkeld waren, andere gewijzigd, die verhinderden dat het overal werd gehuldigd, heeft het door de religieuse stemming, waarmede hij het bezielde, eene hoogere wijding, door het in zijne eigene persoonlijkheid aanschouwelijk voor te stellen, gloed en leven gegeven, terwijl de door hem gestichte godsdienstige vereeniging dit ideaal in den ruimsten kring bij de menschheid ingang deed vinden. Wel ging die godsdienstige vereeniging van geheel iets anders uit, dan van de zedelijke beteekenis van haren stichter, en gaf dientengevolge van deze eene niets minder dan zuivere voorstelling — in het eenige geschrift des Nieuwen Testaments, dat misschien van eenen onmiddellijken leerling van Jezus afkomstig is, de Openbaring van Johannes, aanschouwen wij het beeld van eenen Christus, die weinig tot ontwikkeling van het ideaal der menschheid kon bijdragen; maar de trekken der gelatenheid, zachtmoedigheid en menschlievendheid, die Jezus tot de meest kenmerkende van zijne beeldtenis had gemaakt, bleven toch voor de menschheid bewaard, en zij zijn het juist geweest, waaruit al datgene, wat wij thans humaniteit noemen, is voortgesproten.

Doch op hoe hoog een standpunt Jezus ook moge geplaatst zijn in de rijen van hen, die het der menschheid zuiverder

en klaarder in eigen beeld hebben voorgesteld, wat zij zijn moet, toch was hij hierin noch de eerste noch de laatste, maar gelijk hij in Israël en Hellas, aan den Ganges en de Oxus voorgangers heeft gehad, is hij ook niet zonder navolgers gebleven, maar is veeleer na hem dat voorbeeld nog meer, nog veelzijdiger ontwikkeld, en meerdere evenredigheid in zijne onderscheidene trekken gebragt. Het is onmiskenbaar, dat in het toonbeeld, dat Jezus ons in leer en leven voor oogen stelde, wel enkele zijden volkomen ontwikkeld, maar andere slechts flaauw of zelfs in het geheel niet aangeduid zijn. Ten volle ontwikkeld is alles, wat met liefde tot God en den naaste, met reinheid van hart en wandel van elk individu in verband staat; maar reeds het familieleven treedt bij den leeraar, die zelf geene huiselijke banden kende, op den achtergrond, tegenover den staat verhoudt hij zich louter passief, aan de nijverheid blijft hij zelfs, door zijne roeping, niet slechts vreemd, maar is daarvan zelfs onmiskenbaar afkeerig, terwijl eindelijk alles wat betrekking heeft op de kunst en hetgeen het genot des levens kan verhoogen, geheel buiten den kring ligt van het gebied, waarop hij zich beweegt. Dat dit werkelijke leemten zijn, dat hier eene eenzijdigheid bestaat, die deels in het eigenaardig karakter des joodschen volks, deels in de tijdsomstandigheden, deels in de bijzondere levensomstandigheden van Jezus haren grond vindt, moest men niet willen ontkennen, daar men het moeijelijk ontkennen kan. En die gebreken zijn niet slechts van dien aard, dat men ze zou kunnen houden voor eene onvolkomene toepassing van een reeds door hem verkondigd beginsel; maar ten volle wordt bij Jezus de regte voorstelling inzonderheid van den staat, de nijverheid en de kunst gemist, en 't is een vruchteloos pogen, aan Jezus voorschriften of voorbeeld grondregels te willen ontleenen, waarnaar de mensch zich als staatsburger, of in zijne werkzaamheid tot verrijking en veredeling des levens door nijverheid en kunst moet gedragen. Hier was het veeleer noodig, dat het ontbrekende zoowel uit het eigenaardig karakter van andere volkeren, als uit andere tijds-, staats- en beschavingstoestanden werd aangevuld, gelijk dit ten deele reeds uit het verledene kon geschieden, door hetgeen Grieken en Romeinen in dit opzigt hadden geleverd, doch ten deele de taak bleef der latere menschheid en harer geschiedenis.

Evenwel sluit zich dat alles op de beste wijze aan bij het door Jezus gegevene, als men dit zelf slechts eerst als eene

menschelijke, en alzoo evenzeer voor eene uitbreiding vatbare, als die behoevende erflating heeft leeren beschouwen. Beschouwt men Jezus daarentegen als den Godmensch, als het door God der menschheid voorgestelde, altijd en uitsluitend geldende toonbeeld, dan moet men natuurlijk weigeren dit beeld in eenig opzigt te voltooijen, zijne eenzijdigheid en onvolkomenheid tot wet verheffen, en zich tegenover al die zijden der menschelijke werkzaamheid, die daarin niet vertegenwoordigd zijn, op een vijandig of slechts onverschillig standpunt plaatsen. Ja, terwijl naast en boven het door Jezus aanschouwelijk voorgestelde toonbeeld van zedelijke volkomenheid hij zelf blijft staan als de Godmensch, in wien te gelooven het des menschen pligt en de voorwaarde zijner zaligheid is nog behalve en vóór de erkenning van dat toonbeeld, wordt daardoor aan datgene, waarop het vóór alles aankomt, slechts de tweede plaats aangewezen, Jezus zedelijke grootheid in hare volle werkzaamheid verkleind, en ook de zedelijke pligten, die slechts daardoor van geldende kracht kunnen zijn, dat zij tot den natuurlijken aanleg des menschen behooren, in het valsche licht van positieve goddelijke geboden voorgesteld. Daarom is de beoefenaar der kritiek er van overtuigd, dat hij geene schennis aan het heilige begaat, veeleer een goed en noodzakelijk werk verrigt, als hij al datgene, wat Jezus tot een bovenmenschelijk wezen maakt, als goedgemeende en in het eerst misschien ook weldadige, maar op den duur schadelijke en thans enkel verderfelijke dwaling uit den weg ruimt, het beeld van den historieschen Jezus in zijne eenvoudig menschelijke gestalte, zoo goed dat nog gaat, herstelt, doch de menschheid. waar het het heil harer ziel geldt, wijst op dien ideëelen Christus, op dat toonbeeld van zedelijke volkomenheid, van hetwelk de historiesche Jezus ons wel enkele trekken het eerst aanschouwelijk heeft voorgesteld, doch dat evenzeer in zijne kiemen het gemeenschappelijk deel van ons geslacht is, als zijne ontwikkeling en voltooijing slechts de taak en het werk der geheele menschheid kan zijn.

NAAMREGISTER.

Druk van GEBROEDERS BINGER te Amsterdam.